

Studia Ethnologica Hungarica VIII.



Vannak csodák, csak észre kell venni

Helyi vallás, néphit
és vallásos folklór Gyimesben 1.



Szerkesztette Pócs Éva

L'Harmattan

„VANNAK CSODÁK,
CSAK ÉSZRE KELL VENNI.”

Helyi vallás, néphit és vallásos folklór
Gyimesben 1.

STUDIA ETHNOLOGICA HUNGARICA VIII.

A Pécsi Tudományegyetem Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék
és a L'Harmattan Kiadó közös sorozata



Sorozatszerkesztő
PÓCS ÉVA

A sorozatban eddig megjelent kötetek:

Pócs Éva (szerk.): Demonológia és boszorkányság

Pócs Éva (szerk.): Sors, áldozat, divináció

Pócs Éva (szerk.): Közösség és identitás

Pócs Éva (szerk.): Folyamatok és fordulópontok

Pócs Éva (szerk.): Múlt és jelen

Pócs Éva (szerk.): Rítus és ünnep

Ekler Andrea–Mikos Éva–Vargyas Gábor (szerk.): Teremtés

„Vannak csodák, csak észre kell venni.”

**Helyi vallás, néphit
és vallásos folklór Gyimesben 1.**

Szerkesztette: PÓCS ÉVA

L'Harmattan Budapest, 2008
PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék

A kötet megjelenését a PTE BTK Interdiszciplináris Doktori Iskola Néprajz-Kulturális Antropológia Programja támogatta.

A rezümét angolra fordította: Frank Orsolya

A borítón: Vonulás a Bezsán temetőbe halottak napi misére, 2006. november 2, Gyimesközéppok, Hidegség. Pócs Éva felvétele

© Pócs Éva, szerzők 2008

© Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, 2008

© L'Harmattan Kiadó, 2008

ISBN 978-963-236-065-2

ISSN 1587-8899

A kiadásért felel a kiadó igazgatója és a tanszék vezetője.

A sorozat kötetei megrendelhetők,
illetve kedvezménytel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16

Tel.: 267-5979

harmattan@harmattan.hu

www.harmattan.hu

L'Harmattan France

7 rue de l'Ecole Polytechnique

75005 Paris

T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL

Via Bava, 37

10124 Torino–Italia

T./F.: 011.817.13.88

A szöveget Csonka-Takács Eszter gondozta.

A borítótérkép Gembela Zsolt munkája.

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte, felelős vezető Kecskeméthy Péter.

Tartalom

PÓCS ÉVA	
<i>Előszó</i>	<i>7</i>
HESZ ÁGNES	
<i>Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilág-képzetek Hidegségen</i>	<i>15</i>
CZÉGÉNYI DÓRA	
<i>Kollektív hagyományok az egyén hiedelemtudásában</i>	<i>77</i>
JANKUS KINGA	
<i>A lélek túlvilági útja a gyimesbükki ortodox hiedelmek alapján</i>	<i>93</i>
CSONKA-TAKÁCS ESZTER	
<i>Keresztelő Gyimesközéplokon</i>	<i>113</i>
PÓCS ÉVA	
<i>Vízkereszt és Szent György napja Gyimesközéplokon</i>	<i>163</i>
KAJÁRI GABRIELLA	
<i>Az imaéletbe való belenevelődés Gyimesközéplokon</i>	<i>183</i>
CSÖRGE BARNABÁS	
<i>Az ígézet hiedelemrendszere Gyimesközéplokon</i>	<i>223</i>

MIKOS ÉVA

*A folklór, az írásbeliség és a tömegkultúra együttélése,
s a folklorista lehetőségei a mai Gyimesben*255

PÓCS ÉVA

*„Rajtunk is történt nagy csoda.” Beszélgetések és elbeszélések
a természetfeletről*277

Pócs Éva

Előszó

A gyimesiek vallási életére, hiedelmeire és folklórája vonatkozó kutatásainkat néhány éve folytatjuk a pécsi egyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén: oktatók, egyetemi hallgatók változó csoportjai és néhány doktorjelölt diák.¹ Megjelent ugyan már néhány rövidebb tanulmányunk, amely felvillantotta a vizsgálatok egyes vonatkozásait, megelőlegezett nagyobb szabású munkáinkból egy-egy részletet,² de ez az első közös kötetünk, amely egyidejűleg ad ízelítőt kutatásaink változatos témáiból, különböző módszertani megközelítéseiből.

A vizsgálat a romániai Hargita és Bákó megyék három települése – Gyimesfelsőlok (Lunca de Sus), Gyimesközéplak (Lunca de Jos) és Gyimesbükk (Ghimeș-Făget) – közül elsősorban Gyimesközéplakon, annak is Hidegség nevű, legnagyobb patak völgyében folyt, de kisebb mértékben Középlak többi településrészén, valamint Felsőlokon és Bükkön is végeztünk kutatást, egyik munkatársunk – Jankus Kinga – pedig, rövid középlaki vizsgálódás után, teljesen Gyimesbükkre tette át székhelyét.³ Kötetünk szerzőinek mindegyike többhetes vagy sokszor több hónapos terepmunkát végzett a helyszínen, igyekezvén a folk-

¹ Kutatásunk a „Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben” című (kétéves) OKTK-program keretében indult, majd a „Néphit és vallás a legújabb korban” című, 49 175 számú OTKA-program keretében folytatódott és folyik ma is.

² Megjelent, illetve sajtó alatt: Mikos 2005, Pócs 2005, 2007; 2008 Hesz 2006a, 2006b, 2007; Csonka-Takács 2007.

³ A három gyimesi falu lakossága 2006-ban: Gyimesfelsőlok (volt Csík, ma Hargita – Harghita – megye): 3326 magyar, 98 román (anyanyelv szerinti megoszlás: 3329 – 95); Gyimesközéplak (volt Csík, ma Hargita – Harghita – megye): 5175 magyar, 42 román (anyanyelv szerint: 5183 – 44); Gyimesbükk (volt Csík, ma Bákó – Bacău – megye): 2720 magyar, 2522 román (anyanyelv szerint: 3071 – 2264). (Forrás: http://www.dri.gov.ro/cd-2006/prezentari_analitice/index_localitati/alfabet/1/index.htm; a nem hivatalos magyar statisztikák a románok létszámát Felsőlokon és Középlakon az itt jelzettnél ke-

lór vagy a vallás jelenségeinek megfigyelésével azoknak a helyi társadalomban betöltött szerepére koncentrálni; vagyis megkísérelték elfelejteni a 20. századi folklórgyűjtés rossz beidegződéseit a rövid gyűjtőutakkal kapcsolatban (amelyek célja a településen fellelhető folklórszövegek – mintegy a katalógusok teljesebbé tételét szolgáló – gyors, felületes összegyűjtése).

A magyarság egyik legarchaikusabb vallási és folklórhagyományokat őrző területén vagyunk, amelyet azonban természetesen a legújabb kori változások sem kerülnek el: a régi és új érdekes egymás mellett éléseit tudjuk itt regisztrálni, mint ezt kötetünk szinte minden tanulmánya szemléletesen illusztrálja. Manapság a kutatók talán túl sokat is emlegetik (a moldvai magyaroké mellett) a gyimesi magyarság kultúrájának, mentalitásának zárványszerűségét, archaikus mivoltát, „középkoriasságát” (és ennek mint közös tényezőnek a jegyében a szövegközlések olykor mintegy összemossák a moldvai és gyimesi magyarság kultúráját, „közös” anyagot közölve a két népcsoport hasonló jellegzetességekkel is rendelkező, de korántsem azonos folklórából). Kutatásaink nem mindenben cáfolnak rá erre: hiszen való igaz, hogy itt sok archaikus hagyomány található, amit össze *kell* gyűjtenünk, amíg még lehet, egyszerűen azért, mert ezt eddig nem tették meg. Visszahozhatatlanul eltűnik a gyimesi és ezáltal a magyar, sőt európai kultúra egy egyedi, soha másutt, máskor nem létezett, máshonnan meg nem ismerhető szelete, ha nem regisztráljuk létezését még az utolsó percekben. Igaz ugyan, hogy Gyimes néprajzi hagyományaiból sokat összegyűjtöttek folkloristáink, és több amatőr gyűjtő is, a 20. század közepétől napjainkig. A legfontosabbak közt említhetjük – a bennünket most kevésbé érintő népzene-, valamint tánc- és díszítőművészet-gyűjtések mellett – Kallós Zoltán ráolvasás-gyűjteményét,⁴ Salamon Anikó hiedelemmonda-közléseit,⁵ Bosnyák Sándor néphitgyűjtését⁶ és Tánczos Vilmos gazdag imádsággyűjteményét;⁷ a legújabb munkák közül Takács Györgynek a gyimesiek és kirajzásaik (Úz-völgye, Hárompatak) hiedelemanyagát közlő kötetét vagy kitűnő hárompataki hiedelemmonda-gyűjtését,⁸ a Tomisa Ilona szerkesztette hárompataki tanulmánykötetet, amely egy ott rövid kutatást folytatott munkacsoportnak a hiedelem- és szokásvilágra, valamint a szentkultuszra vonatkozó tanulmányait tartalmazza,⁹ Magyar Zoltán szép szá-

vesebbre teszik.) A magyarok vallása túlnyomó többségben római katolikus, a románoké túlnyomó többségben ortodox (1948 előtt a mai ortodox vallásúak – illetve elődeik – túlnyomó többsége és a mai római katolikusok kis hányada görög katolikus volt).

⁴ Kallós 1966.

⁵ Salamon 1975; 1987.

⁶ Bosnyák 1982.

⁷ Tánczos 1996.

⁸ Takács 2001; 2004.

⁹ Tomisa 2003.

mú vallásos narratívot – legendát, példázatot, hiedelemmondát – is tartalmazó, a gyimesiek minden településére és kirajzására kitekintő – mondakötet¹⁰ és végül Tankó Gyula gyimesközeploki tanár hiedelem- és szokásgyűjtéseit.¹¹

Szövegközlések, sőt tanulmányok tehát voltak, meglehetősen mértékben, de eléggé változó színvonalon a legkiválóbbaktól a használhatókig (és korántsem minden folklórműfajból). A számunkra tematikájuknál fogva releváns hiedelemmonda-, illetve legendagyűjtemények közül olykor még a legjobbknak is hiányossága – szempontunkból –, hogy általában csak a standard, jó szövegű mondák kutatói rendszerét tartalmazzák, és nem láttatják egyidejűleg a helyi rendszert, a szövegek vallási, illetve hiedelemkontextusát. Minden gyimesi településről összevont, mondatípusok/mondahősök szerint rendezett anyagához közölt kommentárjaiban sok fontos észrevételt tesz Magyar Zoltán, ezek azonban – igen természetesen – sokkal inkább a hiedelemmondák, legendák szövegvilágára (például általában a gyimesi ördög- vagy szépasszony-mondákra), mintsem a hiedelemlények (például az *ördög* vagy a *szépasszony*) alakjának egy-egy konkrét gyimesi közösség életében betöltött sajátos szerepére nézve adnak felvilágosítást. A Gyimesben gyűjtők más részénél a szövegközlések és esetleges szövegelemzések mellett hiányzott vagy kevés teret kapott a szövegek kontextuális elemzése, funkcionális vizsgálata (ez alól kivételt csak Kallós és Tánczos közléseinek jegyzetei, kommentárjai jelentenek; sajnos az ő gyűjtéseik súlypontja nem Gyimesben volt). A Hárompatakon és az úz-völgyi kirajzásokon (is) gyűjtők esetében az elemzések előszeretettel irányultak elsősorban a „még archaikusabb” kirajzások anyagára (és az erre vonatkozó kommentárok, tanulmányok kevésbé relevánsak sajátosan gyimesközeploki vagy gyimesbükki anyagunkra nézve). Mindezek természetesen csak a mi szempontunkból hiányosságok; elmondhatjuk, hogy minden itt említett kutató igen sok fontos adalékkal és támponttal szolgált vizsgálatainkhoz, tehát korántsem kellett „nulláról” indulnunk. Csak-hogy nekik megvoltak a saját jogos kutatási szempontjaik, amelyek számunkra nem lehettek mérvadóak; a mieinket nekünk magunknak kellett kialakítanunk. Másrészt: a sok Gyimesben végzett gyűjtés ellenére számos területe létezik a vallási életnek, hiedelemvilágnak, vallásos folklórnak (a hivatalos egyházi liturgiától a mindennapi vallásosság számos jelenségéig, az ünnepi rítusoktól a min-

¹⁰ Magyar 2003.

¹¹ Tankó 1996; 2001. Tankó Gyulának sok rövid közleménye jelent meg a *Székelyszőlő* című, Marosvásárhelyen megjelenő lapban is. Itt emlitem meg, mintegy zárójelben, Antal Mária gyimesi hiedelmeket közlő kötetét, amely sajnos szakmailag többszörösen elhibázott (noha, úgy látszik, szakmai támogatást is kapott). Legfőbb problémája az, hogy a szerző által gyűjtött (és Salamon Anikó, valamint Bosnyák Sándor régebben publikált szövegeivel közös rendszerben közölt) szövegek nem hitelesek, amennyiben utólagosan, emlékezetből jegyezte le őket gyűjtőjük (Antal é. n.).

dennapi mágiáig, divinációig, a halottkultusztól és szentkultusztól a népi démonvilágig), amelyet az eddigi kutatások nem hoztak napvilágra, és senki sem végzett rájuk vonatkozó, mélyebbre hatoló vizsgálatot.

Így hát a hiánypótlásnak bőven van tere, sőt kötelezettsége; sok „fehér folto” kell eltüntetnünk. Mindez azonban csak törekvéseink egyik oldalát jelentheti. Bármennyit is kutatunk fel és rögzítünk az eltűnőfélben lévő hagyományok világából, egyet biztosan nem tehetünk: nem hihetjük azt, hogy akár a régmúlt, akár a közelmúlt most feltárt maradék darabkái a gyimesieknek a kultúráját jelentik. Ez még csak nem is múltbeli kultúrájuk, hanem annak is csak ma még – más kontextusban – fellelhető töredékei, és elég meddő minden kísérlet, amely arra irányul, hogy, a jelen állapot vizsgálatának mellőzésével, ebből kísérelje meg Gyimes néprajzának bármely szeletét rekonstruálni. A múltba leásó, az emlékeket feltáró hozzáállás mellett figyelmünket elsősorban a jelenre kell irányítanunk, fel kell mérnünk a kultúra, a vallási élet, a folklór ma működő jelenségeit (és azok mai kulturális kapcsolatait, társadalmi hátterét), akár ősrégiek e jelenségek, akár most, a szemünk láttára keletkeznek.

Tehát vizsgálataink során egyaránt fontos feladatunknak tekintettük és tekintjük a kultúra sok vonatkozásban régies, olykor valóban „középkorias” elemeit összegyűjteni, tanulmányozni, történeti aspektusú vizsgálatoknak alávetni, valamint a gyimesiek kultúrájának jelenét, a vallás, hiedelmek, folklór jelenségeinek a mai életben betöltött szerepét vizsgálni. Utóbbi törekvéseinkben megszívlelendő példákkal szolgálhatnak számunkra a miskolci egyetem antropológia tanszékének a gyimesi kultúra változásaira koncentrált vizsgálatai is, még ha ők nem is folytatnak speciálisan a folklórra vagy a vallásra irányuló kutatásokat;¹² vagy a miskolci kutatók közül Ilyés Zoltánnak tájféldrajzi, településféldrajzi, illetve a „szakrális tájra” vonatkozó kutatásai.¹³ Említést érdemel itt még Bárh János nemrégiben megjelent nagyszabású településnéprajzi és népesedéstörténeti tanulmánya a tatros-völgyiekhez számos kapcsolatszállal kötődő úz-völgyi magyarokról;¹⁴ az ő társadalmukról, vallási életükről írtak a mi kutatásunkhoz is adnak támpontokat.

Mindemellett fontosnak tartottuk, hogy vizsgálatunk ne egy-egy témára széttöredező, hanem minél inkább közös és komplex legyen; az egyes kutatások/tanulmányok a vallási élet mint központi mag köré rendeződjenek és vele minél szervezettebb egészet képezzenek a hiedelmek vagy a szövegfolklór általunk érintett témái is. Természetesen munkánk előrehaladtával fog igazán kitetszeni, hogy mennyire sikerült ilyen sokoldalú szervezettségben felépíteni a kutatást; jelenleg még inkább csak céljaink jegyében kialakított vizsgálati szempontjainkról

¹² Lásd például Biczó 2005.

¹³ Lásd például Ilyés 1998; 2003.

¹⁴ Bárh 2004.

adhatunk számot. Ezeknek megfelelően a kereszténységet és a népi hiedelmeket mint egyetlen, komplex világképadó és viselkedésszabályozó normatív rendszert kívánjuk vizsgálni, elsősorban a mai, helyi társadalomban és mindennapi életben betöltött funkciójában. Fontos része a kutatásnak a hivatalos és népi, helyi vallás kettőssége és kapcsolatai; a hivatalos kereszténység és a papság normatív, kultúraalakító szerepe; a vallás és hiedelmek/mágia összefonódottsága és kölcsönhatásai; a keresztény és nem keresztény mitikus lényeknek, kultuszuknak és rítusaiknak a helyi vallásban, „népi vallásosságban” és a mindennapi életben betöltött funkciója; a vallásos világkép és szövegvilág kapcsolatai; a vallás jelenségeinek tükröződése a vallásos folklórban, hiedelemszövegekben; a hagyományos hiedelemrendszer és a helyi vallás egyes jelenségeinek kihalása és továbbélésének formái; és végül, de nem utolsósorban a szekularizáció és globalizáció, az új vallási mozgalmak hozta új formák létrejötte. Természetes velejárója kell hogy legyen kutatásainknak az is, hogy megrajzoljuk Gyimes „vallási néprajzának” sajátos helyi jegyeit, valamint különbségeit, azonosságait és kapcsolatait a szomszédos (és népeiségében is rokoni szálakkal idekapcsolódó) székelyföldi és moldvai (magyar és román) népcsoportok kultúrájával.

Kötetünk szerzői egy kivételével ennek a Gyimes vallási életét körüljáró vizsgálatnak a résztvevői. A kutatók jóval többen voltak, mint az itt szereplő cikkírók: számos készülő munka vár következő kötetünkre. Másrészt viszont már nem első tanulmányát publikálja gyimesi témáiból Mikos Éva, Hesz Ágnes vagy Csonka-Takács Eszter. Négy doktorjelölt cikkírónk közül háromnak diszsertációját alapozta meg a gyimesi terepmunka (vagyis könyv-terjedelmű összefoglalások is várhatók a közeli jövőben), és sikerült két Gyimesben kutató graduális diákunknak is – Kajári Gabriellának és Csörge Barnabásnak – publikációra alkalmas tanulmányokkal hozzájárulnia a kötethez. Ami a nem pécsi „vendégeket” illeti: örömmel hívtuk meg kutatásunk résztvevőjeül Csonka-Takács Esztert, aki az átmeneti rítusok hiedelmeit összefoglaló munkáját egészítette ki hidegségi vizsgálataival; és nyeresége kötetünknek, hogy Czégényi Dóra kolozsvári kollégánk átengedte közlésre a kostelekiek hiedelemvilágáról írt elemzését. Kostelek (Coșnea) egyike az ún. Hárompatak falvainak, lakói nagyrészt Gyimesből származtak oda, így érdekes kiegészítésül szolgál a tanulmány a sok rokon vonást mutató gyimesi hiedelmekhez. Egyetlen, egyszer már publikált rövid tanulmányt is közlünk a kötetben (a vízkereszti és Szent György-napi szentelményekről), hogy némi ízelítőt a naptári ünnepek rítusaira vonatkozó vizsgálatainkból is nyújtsunk az olvasónak.

Mindez csak a kezdet; természetesen mindegyik, itt részben vagy akár teljességében kifejtett téma folytatása várható. Hiszen a terepmunka is töretlenül megy tovább, miközben a témák palettája is színesedik. A „törzsgárda” sem hagyhatja abba, nem tekintheti lezártnak a kutatást, mivel menet közben egy-

re újabb vizsgálati szempontok merülnek fel. Ez természetes, lévén a gyimesiek külső és belső világa is állandó mozgásban: a gazdasági-társadalmi-kulturális változások soha nem látott sebességre kapcsolnak, az iskolázottság kiterjedése, a távoli munkalehetőségek, messzire szakadt családtagok, az egyre nagyobb számban idelátogató turisták és nem utolsósorban a globalizálódó média nyílttá, befogadóvá tette a gyimesiek eddig elzártként, archaikusként számon tartott világát. Ők maguk is állandóan változó nézőpontokból látják és láttatják saját magukat, közösségüket és környezetüket. Mindez bennünket is témáink és szempontjaink folyamatos megújítására készítet.

Könyvünket szívesen ajánljuk minden olvasónknak, egyúttal hálás köszönettel nyújtjuk át a gyimesieknek: adatközlőinknek, beszélgetőtársainknak, interjúalanyainknak (akárhogyan is nevezzük őket a változó kutatói divatok szerint), akik nélkül ez a kötet nem jöhetett volna létre. Köszönjük, hogy hóban-fagyban, kánikulában és zivatarban, nagy munkáik és ünnepi vigalmaik közepette egyaránt készséggel álltak rendelkezésünkre, jó szóval, fedéllel, étellel-itallal; és türelmüket olykor igen megpróbáló kérdéseinkre is mindig szívesen és készségesen válaszoltak. Köszönjük a gyimesközploki tanár kollégáknak is segítségüket, Szilveszter Imre plébános úrnak pedig azt, hogy támogatta értékmentő munkánkat, tűrte, sőt segítette az egyház álláspontjával nem mindig harmonizáló folklóradatoknak az összegyűjtését, véleményét pedig mindig szívesen megosztotta velünk.

2006. augusztus 20.

Pócs Éva

Bibliográfia

ANTAL Mária

é. n. *A gyimesvölgyi csángó magyarok hiedelmei*. Budapest, General Press Kiadó.

BÁRTH János

2004 *Úz-völgyi magyarok. Településnéprajzi és népesedéstörténeti tanulmány*. Kecskemét, Bárány Társadalomtudományi Bt.

BICZÓ Gábor

2005 A hagyományos gyimesi kultúra és értékrend válsága a generációs konfliktusok tükrében, különös tekintettel az idősök helyzetére tíz esztendővel a rendszerváltás után. In Schwarz Gyöngyi–Szarvas Zsuzsa–Szilágyi Miklós (szerk.): *Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete–MTA Társadalomkutató Központ, 467–477.

BOSNYÁK Sándor

1982 *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága*. /Folklór Archívum 14./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

CSONKA-Takács Eszter

2007 Gyermekágy és asszonyavatás Gyimesközépleken. In Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltás, beavatás. Vallásethnológiai fogalmak tudományos megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről V./ Budapest, Balassi Kiadó, 97–135.

HESZ Ágnes

2006a: The Making of a Bewitchment Narrative. *Electronic Journal of Folklore* 37: 19–34. <http://www.folklore.ee/Folklore/Vol37/>

2006b Álom halottakkal, mint élők és holtak közti kommunikáció. *Ethnographia* 116: 349–363.

2007 A változás „tagadása”. Halotti rítusok és közösség Gyimesben. In Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltás, beavatás. Vallásethnológiai fogalmak tudományos megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről V./ Budapest, Balassi Kiadó, 306–320.

ILYÉS Zoltán

1998 A multietnikus gyimesi kultúrtáj. (Életmód és természeti környezet) In Eperjessy Ernő–Grin Igor–Krupa András (szerk.): *Az együttélés évezrede a Kárpát-medencében* (A Duna-medence népei együttélésének tükröződése a néphagyományban). (A VI. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségtudományi Konferencia előadásai. Békéscsaba, 1996. október 2–3–4.) Békéscsaba–Debrecen, Magyar Néprajzi Társaság, 294–299.

2003 A szakrális táj történeti szerveződése Gyimesben. *Székhelyföld* május, 109–122.

KALLÓS Zoltán

1966 Ráolvasás a moldvai és gyimesi csángóknál. *Műveltség és Hagyomány* 8. Debrecen, 137–156.

MAGYAR Zoltán

2003 *A csángók mondavilága. Gyimesi csángó népmondák*. Budapest, Balassi Kiadó.

MIKOS Éva

2005 Szent Genována–Genoéva–Éva. Egy ponyvátörténet folklorizálódása Gyimesközépleken. In Szemerényi Ágnes (szerk.): *Folklór és irodalom*. /Folklór a magyar művelődéstörténetben./ Budapest, Akadémiai Kiadó, 304–314.

PÓCS Éva

2005 Vízkereszt és Szent György napja Gyimesközéplokon. In Bárh Dániel (szerk.): *Ünneplő. Írások Verebéli Kincső születésnapjára.* /Folcloristica 9./ Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék, 149–164.

2007: Kultusz, emlékezet, dekoráció. A házbelső díszítése Gyimesközéplokon. In Szemerkenyi Ágnes (szerk.): *Folklór és vizuális kultúra.* /Folklór a magyar művelődéstörténetben./ Budapest, Akadémiai Kiadó, 382–410, 610–613

2008: Narratives of the Supernatural in a Contemporary Community. Topic – Genre – Context. In Valk, Ülo–Anttonen, Veikko (eds.): *Vernacular Religion – Vernacular Genres.* Tartu.

SALAMON Anikó

1975 Gyimesi mondák. In *Mai népi hiedelmek.* /Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókori Történeti Tanszékének kiadványai./ Budapest, ELTE, 65–156.

1987 *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák.* Budapest, Helikon Kiadó.

TAKÁCS György

2001 *Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úzvölgyi csángó imák és ráolvasók.* Budapest, Szent István Társulat.

2004 *Kantéros, lüderc, rekegő. Hárompataki csángó hiedelemmondák.* Budapest, Magyar Napló.

TANKÓ Gyula

1996 *Gyimesi szokásvilág.* Székelyudvarhely, Erdélyi Gondolat.

2001 *Életvitel a Gyimesekben. Gyimesi szokásvilág 2.* Székelyudvarhely, Erdélyi Gondolat.

TÁNCZOS Vilmos

1996 Gyöngyökkel gyökerezteél. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok. Csíkszereda, Pro-Print Kiadó.

TOMISA Ilona (szerk.)

2003 *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határán.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete.

Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilág-képzetek Hidegségen¹

Egy temetkezési szokásokkal kapcsolatos beszélgetés során a hidegségi, negyvennégy éves Bokor Erzsébet² a következőképp vélekedett: „...hiába, hogy katolikusok vagyunk, s ezen a völgyön lakunk, de úgyes majdnem minden háznál van egy más szokás. Na. Minden másnál másképp imádkoznak, másképp mennek a templomba, másképp étkeznek...” Ez a meglátás, mely legalább annyira jellemző a halállal, a lélekkel és a túlvilággal kapcsolatos elképzelésekre, mint magukra a halotti rítusokra, egyszerre mutat rá arra a két alapvető kutatási problémára, amellyel a Hidegségre jellemző képzetek bemutatása és elemzése során foglalkozni kell. Az egyik probléma abból adódik, hogy az európai közösségekben az üdvözléssel és a halottakkal kapcsolatos elképzelések alapvetően „két hagyomány” közös területének számítanak. Hidegségen, minden keresztény közösséghez hasonlóan, a halálra és a halottak túlvilági sorsára vonatkozó elképzeléseket, valamint a halottakkal kapcsolatos szertartásokat lényegében a keresztény doktrínák, illetve a keresztény liturgia előírásai határozzák meg. A hivatalos tanok és rítusok azonban számos olyan elképzeléssel és szokással egészülnek ki, amelyek a katolikus vallás felől nézve nem-kereszténynek, népi hiedelemnek vagy babonának minősülnek. Éppen ezért elengedhetetlen a két elképzelérendszer egymáshoz való viszonyának és kölcsönhatásának vizsgálata. A másik problémát a szokások és képzetek szembeötlő heterogenitása jelenti, melyre részben éppen a két tradíció együttes jelenléte szolgálhat magyarázattal. Mivel e két jelenségre a

¹ A tanulmány apróbb változtatásoktól eltekintve megegyezik a készülő, *Élők, holtak és adósságok* című disszertációm egyik fejezetével. Terepmunkámat a „Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben” című OKTK-program, majd a 49 175 számú OTKA-program, további kutatásaimat pedig a Collegium Budapest és az Alfred Toepfer Stiftung FVS támogatta.

² A hidegségiek cikkben szereplő nevei álnevek.

magyar néprajzkutatás nem fektetett elég hangsúlyt, a képzetek tárgyalása előtt érdemes egy rövid elméleti kitérőt tenni.

Doktrinális vallás és helyi vallás

Annak ellenére, hogy a keresztény vallás középpontjában a halál problémájára adott válasz áll,³ s egyes kutatók szerint a kereszténység sikere egyenesen annak köszönhető, hogy ebben a kérdésben többféle kultúra által elfogadható „megoldást” kínált,⁴ a témában íródott magyar néprajzi munkák zöme a halálhoz fűződő elképzelések keresztény meghatározottságát csak mintegy mellékes tényként kezeli. Általában jellemző, hogy e művekben a hangsúly szinte kizárólag a doktrinális tanokon kívül eső, a kutatók által néphitelemeknek nevezett sajátosságok számbavételére és – ritkábban – elemzésére került. Általános tendenciának mondható az is, hogy e sajátosságokat többnyire keleti vagy kereszténység előtti eredetűnek tartották.⁵ Ennek a beállítottságnak köszönhetően a temetéssel, halottakkal kapcsolatos írások „féloldalasak lettek”, s elmaradt a doktrinális és a nem doktrinális elképzelérendszer kapcsolatainak, összefüggéseinek vizsgálata.⁶

Az, hogy a halált érintő kutatások így alakultak, a néprajztudomány tudománytörténeti sajátosságainak köszönhető, s ily módon nem függetleníthető a tudomány kialakulásakor uralkodó ideológiáktól sem. A népi kultúra vallásos jelenségeivel foglalkozó kutatók lényegében átvették azt a – nagyjából a reformáció korától kimutatható – egyházi álláspontot, amely szerint a hivatalos vallási tanok szigorúan elválasztandók az attól eltérő gyakorlattól és elképzelésektől. Ez a megkülönböztetés – az egyház képviselői kezében legalábbis – erősen értékorientált volt: a hivatalos tanoknak nem megfelelő elképzelések babonának, téveszmének minősültek, amelyekről az egyház képviselői igyekeztek a híveket eltéríteni. Ha ezt az értékítéletet a néprajzkutatók nem is osztották maradéka-

³ Burgess 2000, 44.

⁴ Davies 1997, 111.

⁵ A jól kutatott témának számító temetkezési szokások és halállal kapcsolatos hiedelmek meglehetősen terjedelmes szakirodalmából csak a legfontosabbak: Róheim 1925, 155–204; Kunt 1987; 1990, 67–97; K. Kovács 1944 [reprint 2004]; Jung 1978; Hoppál–Novák 1982; Balázs 1995; Virt 2001a.

⁶ A halál és a temetkezési szokások témakörében e téren kivételnek számít Berta Péternek a paraszti halálkép normativitásával foglalkozó tanulmánya (Berta 2001). Ez a hiányosság a többi átmeneti rítus kutatására is igaz – erről lásd Bárh 2005, 8–9. Ez utóbbi munka egyébként maga is kivétel: a kora újkori esküvői, keresztelői és avatási rítusok kapcsán éppen a népi kultúra és az egyházi irányítás kapcsolatát vizsgálja.



Ítélet a halálóságynál görög katolikus szentképen.

(A cikkben szereplő képek Heszl Ágnes felvételei, ha a fotós nincs jelölve)

lanul, a hivatalos és nem hivatalos elképzelések szétválasztását mindenképpen átvették.

A vallás és a nem doktrinális elképzelések elkülönítése mellett a néprajzkutatás egy másik – hasonlóan markáns – határvonalat is húzott, mégpedig a népi vallás és a néphit közé. Eszerint az előbbi tárgykörébe a hitélet azon elemei tartoznak, amelyek valamilyen módon kapcsolatban állnak valamelyik doktrinális vallással, míg az utóbbi a hivatalos valláson kívül eső jelenségekkel foglalkozik.⁷ Ez a szétválasztás, amely létét elsősorban a néprajzkutatás ősvallás-orientáltságának köszönheti, lényegében máig érvényben maradt, annak ellenére is, hogy már az 1930-as évekből ismert olyan javaslat, amely a néphit mindkét jelenségcsoportot magába foglaló értelmezését szorgalmazta, és értelmetlennek tartotta azok mesterséges elkülönítését.⁸

A vallásos jelenségek köre, amelynek a halállal kapcsolatos képzetek és a halotti rítusok is a részét képezik, a magyar néprajzkutatásban tehát két kutatási terület, a néphit és a népi vallás területére esnek, ráadásul mindkét irányzat az általa vizsgált jelenségeket a hivatalos vallással szemben határozza meg. Érdekes módon, annak ellenére, hogy a néphit és népi vallás, valamint a hivatalos vallás közötti határvonal elmosódottságát sokan elismerték,⁹ még azok is, akik definícióikkal a megkülönböztetést továbbra is fenntartották,¹⁰ e szétválasztást érdemben eddig csak Pócs Éva kifogásolta.¹¹ Ő nemcsak javaslatot tett e jelenségek együttesen vallásként való kezelésére, hanem újabb kutatásaiban alkalmazta is a magyar néprajzban új szemléletmódot.¹²

A nemzetközi antropológiai kutatásban azonban – a magyar kutatástól eltérően – a doktrinális és az attól eltérő hagyományok szétválaszthatóságának megkérdőjelezésére már negyven-ötven éve sor került, és ez az utóbbi évtizedekben a nemzetközi folklórkutatásokat is befolyásolta.¹³ A kétféle hagyomány kérdésével a komplex társadalmak egy-egy közösségét tanulmányozó kutatók közül elsőként Robert Redfield foglalkozott *Peasant society and culture* című munkájá-

⁷ A ma is használatos, a szétválasztást különösen nyomatékosító definíciókat lásd például Tüskés 1986a, 75; 1986b, 19; Dömötör 1980, 288; Voigt 2004, 50.

⁸ Schwartz 1937, 450–452. Gunda Béla hasonlóan tágan határozta meg a református vallási néprajz által kutandó jelenségek körét (1985, 18).

⁹ Például Fejős 1985, 30–31.

¹⁰ Dömötör 1980, 288; Voigt 2004.

¹¹ Lásd Pócs Évának a 2003. június 12–13-án „Sámánizmus – magyar néphit – európai néphit” című, Diószegi Vilmos emlékülésen elhangzott és mindeddig kevés szakmai visszhangot kiváltó, *Mitológia, vallás vagy biedelemrendszer* című előadását.

¹² Elsősorban Pócs Éva Gyimesben végzett kutatásaira gondolok – e témában eddig megjelent írása: Pócs 2005a.

¹³ Erről lásd Anttonen 1992. A kutatásban használatos terminusok és e terminusok változó jelentésmezéjének áttekintését lásd Pócs Éva előbb említett előadásában.

ban.¹⁴ Redfield a két hagyomány megnevezésére a *great*, illetve a *little tradition*, magyarul a *nagy-* és *kishagyomány* megnevezést használta,¹⁵ nagyhagyomány alatt a kis létszámú, a „kultúrát tudatosan formáló gondolkodó elit”, kishagyomány alatt pedig a javarészt „nem gondolkodó, a kultúrát adottként elfogadó tömegek” hagyományát értve.¹⁶ A két hagyomány között mindig is szoros összefüggés létezett, egyes kulturális elemek át- meg átvették őket, miközben minden egyes „átvétel” során változtak, ártértékelődtek. Redfield példaként a hivatalos vallások szent szövegeit említi, amelyeknek gyökerei a szájhagyományban keresendők, s amelyek, miután az elit átírta őket, visszakérültek a szájhagyományba.

A kétféle hagyomány megléte Redfield munkája óta alaptétele a vallásantropológiai kutatásoknak, a kettő közötti viszony és az őket elválasztó határvonal megítélése azonban sokat változott az utóbbi évtizedek során. Maga Redfield a paraszti kultúrát „fél-kultúrának” tekintette, amely csak a befogadó komplex társadalom kultúrájának aspektusaként, ahhoz fűződő viszonyával együtt értelmezhető. A paraszti társadalomban mindkettő, a nagy- és a kishagyomány egyidejűleg jelen van, hordozói azonban más-más társadalmi osztályhoz tartoznak, és elkülönülnek egymástól. Egy falusi közösségen belül a paraszti foglalkozásuk képviselik a kishagyományt, a papok, tanárok és egyéb városi származású tisztviselők pedig a nagyhagyományt. Ezzel szemben számos – elsősorban ázsiai, dél-ázsiai közösséget vizsgáló – kutató szerint a paraszti kultúrát helyesebb egyetlen kishagyományként tekinteni, és a doktrinális nagy tradícióval szembeállítani. A legfőbb érv emellett az, hogy a közösség szemében a két hagyomány elemei, a hivatalos és az attól eltérő elképzelések egyetlen értelmes egészet alkotnak,¹⁷ kutatói szétválasztásuk tehát funkcionális szempontból felesleges, és csak történeti kutatások esetében indokolható.¹⁸ Emellett kritika érte Redfieldet – és minden olyan kutatót, aki a nagy tömegek kultúráját hasonlóképpen definiálta,

¹⁴ Redfield 1965.

¹⁵ Meg kell jegyezni, hogy a nagyhagyomány fogalma már korábban is ismert volt a kutatásban, általános alkalmazása azonban Redfieldnek köszönhető (Obeyesekere 1963, 140).

¹⁶ Redfield 1965, 41.

¹⁷ Dumont–Pocock 1957, 40; Obeyesekere 1963, 140. Mások a Redfield által sugallt és falusi–urbánus dichotómiát kritizálták: pl. Alan Dundes: Who are the folk? In W. R. Bascom (szerk.): *Frontiers of Folklore*. /AAAS Selected Symposium 5./ 1977: 21 – idézi: Anttonen 1992, 257.

¹⁸ Egy adott közösségre jellemző vallásos gyakorlat különféle hagyományokból származó elemeinek szétválasztása sok esetben megoldhatatlan problémát jelent. A bretagne-i halotti rítusokról és halállal kapcsolatos elképzelésekről írott kitérő könyvében Ellen Badone arra figyelmeztet, hogy csak spekuláció lehet az az állítás, miszerint Bretagneban a halottakkal kapcsolatos rítusok egy része krisztianizált kereszténység előtti szokás lenne, mert a hivatalos és a helyi értelmezések összefonódása miatt nehéz a katolikus elemeket a nem keresztény vagy kereszténység előtti elemektől megkülönböztetni (Badone 1989, 173). Ugyanerről a nehézségről számolnak be azok a kutatók is, akiknek célja

azaz a kétszintes modellt alkalmazta – amiatt, hogy a kishagyományt időtlen és változatlan valamiként láttatja, és hogy meghatározása az elit és a populáris kultúra között hierarchikus viszonyt sugall, az utóbbit alacsonyabb rendűnek mutatva be.¹⁹

Elutasítják a kis- és nagyhagyomány elhatárolását az európai parasztközösségeket szociálintropológiai módszerekkel vizsgáló kutatók is. Ők, eltérően a hivatalos vallás képviselőitől, egy sokkal tágabb vallásfogalommal dolgoznak: minden olyan hiedelmet és tevékenységet a vallás részének tekintenek, amelyek egy természetfeletti lény vagy hatalom felé irányulnak.²⁰ Eszerint a felfogás szerint tehát vallásosnak tekintendők mindazok a nem-doktrinális elképzelések is, amelyek a hivatalos vallás mellett, azt mintegy kiegészítve élnek, hiszen mind egyikük lényege ugyanaz: az emberi tapasztalást értelmes rendszerbe szervezik, magyarázatot és cselekvési programokat kínálnak.²¹ Egy hidegségi ember számára például az egyházi temetés mozzanatai és a halott koporsójába helyezett tárgyak egyazon rítus fontos részei, amelyek azonos célt szolgálnak: az elhunyt kedvező túlvilági sorsának biztosítását, valamint a halottak közösségébe történő zökkenőmentes beépülését. A hivatalos és nem-hivatalos elképzeléseknek ezt az együttesét Charles Stewart a görög démonhiedelmeket és az ortodox egyház ördöggképzetét egy rendszerként kezelő munkájában helyi vallásnak nevezi.²² Véleménye szerint a helyi és doktrinális vallás közti különbségeket nem a ke-

pont az volt, hogy az általuk vizsgált vallások különböző rétegeit feltérképezzék: például DeYoung: *Village life in modern Thailand*. Berkeley, University Press, 1955 – idézi Obeyesekere 1963, 141; Marriot 1955, 201–202.

¹⁹ A kritikusok közé tartozott többek között Brown (1993, 39–42) vagy Primiano (1995, 38).

²⁰ Freeman 1978, 120–122; Riegelhaupt 1973, 835; Goldey 1983, 8; Badone 1989, 17; Stewart 1991, 8; a történészek közül ugyanerről lásd például Davis 1974, 312.

²¹ Ugyanígy érvelt Lauri Honko (1962, 120–122).

²² Stewart 1991, 11. A nem-doktrinális vallás jelenségeire használatban van a *vernakuláris vallás* kifejezés is, amelyet L. N. Primiano honosított meg, és amely meghatározása szerint a megélt vallást jelöli, és különösen nagy hangsúlyt helyez a vallás egyedi, személyes voltára (Primiano 1995). Érdemes itt megjegyezni még, hogy a *populáris* kultúra és az *elit* kultúra sokat vitatott kategóriáinak újabb történeti értelmezései, amellet, hogy a jelenségek lényegesen tágabb körére vonatkoznak, alapjában véve megegyeznek a helyi vallás – doktrinális vallás felosztással. Több kutató érvelt amellet, hogy a két fogalom sokkal inkább eltérő kulturális értelmezések közötti ideológiai feszültséget jelöl, semmint egymással szembeállítható, valós és statikus kulturális rétegeket. Populáris és elit kultúra tehát mindig viszonylagos, egyedi esetenként változó kategóriák, amelyeket hiba lenne mechanikusan különböző társadalmi csoportokhoz társítani (Caciola 1996, 5–6). Ebben az oppozícióban a populáris kultúra – szemben az írott, intézményesített és ceremóniális elit hagyománnyal – szóbeli, közösséghez kötött és rítusok által szabályozott tradícióként definiálható (Klaniczay 1990, 3), a körébe sorolható elképzelések és

resztény – *nem keresztény* ellentétpár rendszerében kell vizsgálni, mint azt a kutatás hosszú évtizedekig tette,²³ hanem helyesebbnek tűnik az írásbeli és a szóbeli kultúra közötti különbség következményének tekinteni.²⁴ Az írásbeliség a szövegek és a bennük megőrzött részletek felhalmozódásával lehetővé teszi egy logikus, általánosan érvényesnek tekintett elvont rendszer kialakulását. A száz-hagyományozott kultúra ezzel szemben egyedi esetek kapcsán értelmezi a világot, és noha alapvetően hasonló elképzeléseket fejez ki, az egyes esetektől nem vonatkoztat el, nem rendezi őket logikus, mindent átfogó rendszerbe.²⁵ Stewart a két hagyomány közötti viszonyt a *langue* és a *parole* közti viszonyhoz hasonlítja, amelyben a doktrína előírásként, ideálként tekintendő, a helyi vallás pedig ennek az előírásnak egy adott közösségben létrejövő megvalósulásaként, amely a helyi, egyénileg vagy csoportosan véghezvitt értelmezési folyamatoknak köszönhetően természetesen eltér az ideáltípustól.

Ideál és gyakorlat különbsége azonban nemcsak a rurális közösségekben, hanem az úgynevezett elit rétegek körében is megfigyelhető, hiszen az ő vallásos rendszerük is tartalmaz a hivatalos tanoknak nem megfelelő elemeket.²⁶ Sőt, eltérés magán a nagy tradíción, azaz az egyházi gyakorlaton belül is tetten érhető, lévén hogy már az egyház különböző szervezeti szintjein sem egységesen értelmezik az előírásokat, s ennek megfelelően az egyház egyes képviselői nem feltétlenül követik az aktuális egyházi álláspontot. Ebből az következik, hogy a különböző helyi egyházi gyakorlatok között is jelentős eltérések lehetnek. E tekintetben hasonló, de még sarkosabb Primiano véleménye, aki azt állítja, hogy „hivatalos vallás” mint olyan nem létezik, hiszen a megélt vallás egyedi jellege miatt még a legmagasabb egyházi vezetők vallása sem egyezhet meg a tanok által előírt, legfeljebb ideáltípusnak tekinthető vallással.²⁷

A hivatalos tanok és a valós gyakorlat közötti eltérésre Gyimesközélplokon az egyik legegyszerűbben megragadható példa az öngyilkosság egyházi kezelése.

szokások pedig egyaránt előfordulhatnak a tanulatlan rétegek s az úgynevezett elit körében is. A két fogalom definíciójának változásáról összefoglalóan lásd például Vovelle 1990, 81–113.

²³ Annak ellenére, hogy a helyi vallás kétségtelenül kereszténység előtti elemeket is tartalmazhat.

²⁴ Stewart előtt ugyanerre a következtetésre jutott William Christian és Ellen Badone is: Christian 1989, 178; Badone, E.: Introduction. In E. Badone (ed.): *Religious Orthodoxy and Popular society*. Princeton: Princeton University Press. 1990: 5 – idézi Stewart 1991, 11.

²⁵ Stewart 1991, 10–11.

²⁶ Stewart éppen azért vetette el a populáris vallás terminus használatát, mert az a korábban uralkodó értelmezések szerint kizárólag az alsóbb társadalmi rétegek vallásosságára vonatkozott (Stewart 1991, 11).

²⁷ Primiano 1995, 45–46.



Jó ember halála és bűnös ember halála (görög katolikus ábrázolás)

Más egyházközségektől eltérően itt az öngyilkosok a mai napig nem részesülhetnek keresztény temetésben, testüket a temetőkerten kívül, szenteletlen földbe temetik, s a pap a rendes temetés liturgiájától eltérően nem misézik felettük, csak az elhantoláskor vesz részt a szertartásban. Történik mindez annak ellenére, hogy a II. Vatikáni zsinat óta (1962–65) az öngyilkosok ugyanolyan temetési szertartásban részesülhetnek, mint bárki más, s az öngyilkosság egyházi megítélése is változott: amíg korábban – és Gyimesben még most is – halálos bűnnek tartották az öngyilkosságot, addig ma a hivatalos álláspont szerint azok is üdvözülhetnek, akik önkézükkel vetettek véget életüknek.²⁸

Az öngyilkosokkal szemben tanúsított magatartásnak a mai hivatalos egyházi állásponttól való eltérése azonban nem egyszerűen egyéni értelmezés eredménye, hanem annak köszönhető, hogy a doktrinális nézetek változásait a helyi vallások részben a hívek, részben pedig az egyház helyi képviselőinek ellenállása miatt csak némi késéssel követik. Ebből következően a vallás helyi megnyilvánulásaiban számos olyan nézet és gyakorlat őrződött meg, amit a hivatalos teológia már elvetett. A gyimesközéploki plébános egy vele készült beszélgetés során az öngyilkosok megkülönböztetését a helyi elvárásokkal magyarázta, így a keresztényi temetés megtagadásakor lényegében az egyház biztosította kereteken belül járt el, amely a papok számára lehetővé teszi, hogy teret engedjenek bizonyos helyi szokásoknak, sajátosságoknak (más kérdés, hogy a falubeliek közül viszont sokan a plébános szigorúságát látják a dolog hátterében). Vannak azonban olyan esetek is, amikor a helyi vallás olyan, korábban hivatalosan is elfogadott gyakorlatot vagy vélekedést őriz meg, amely az egyház képviselői vagy az egyházi vezetés szempontjából mára már egyenesen tévesnek számít.²⁹

Annak ellenére azonban, hogy egy közösség vallásos elképzelései és gyakorlata funkcionálisan egy vallásnak tekinthető – amelyet az elemzés szempontjából érdemes egy rendszerként kezelni –, Stewart hangsúlyozza azt, hogy a közösség egyes tagjai tisztában vannak a helyi vallás és az egyházi tanok vagy az egyházi gyakorlat közötti eltérésekkel.³⁰ Szó volt már arról, hogy az egyház által hirdetett vallás védelmében az egyház és helyi képviselői mindig is felléptek bizonyos, a doktrinálistól eltérő elképzelésekkel vagy szokásokkal szemben, babonának – azaz téves elképzelésnek – minősítve azokat.³¹ Ennek köszönhetően a közösség tagjai tisztában vannak a papi állásponttal, egyénileg változó viszont

²⁸ A Katolikus Egyház Katekizmusa 1994, 451–452.

²⁹ Erre – és nem melleleg a halottakkal kapcsolatos elképzelésekre – jó példa a William Christian által leírt eset, ahol is a helyi pap tévesnek tartotta a helyieknek azt a szokását, hogy a purgatóriumban szenvedő lelkekhez segítségért imádkoznak, noha ezt a gyakorlatot az elődei még támogatták (Christian 1989, 94).

³⁰ Stewart 2004, 268.

³¹ Vö. Weber 2005, 90.

az, hogy ezt milyen mértékben fogadják el. A legtöbb emberre jellemző, hogy egyes hiedelmeket a hivatalos vélekedésnek megfelelően ítél meg, másokat viszont igaznak fogad el, noha nem tartoznak az egyházi tanok közé.

Arra, hogy a papok hogyan lépnek fel a babonaságnak tekintett vélekedések ellen, Hidegségen jó példa a szemfedélvászon esete, amelyet helyi szokás szerint a koporsó lezárása előtt a halott arcánál kereszt alakban felhasítanak.³² A korábban elterjedtnek mondott és néhány idősebb ember által még mindig elfogadott magyarázat szerint erre azért van szükség, hogy a halott a túlvilágon is kaphasson levegőt. Ma azonban a beszélgetések során a szokásról szinte mindig a vele kapcsolatos papi állásponttal együtt esik szó. Többen mesélték, hogy a plébános a temetések alkalmával rendszeresen kitért arra, hogy a vászon kivágásának pusztán esztétikai oka van:

Még azt is hallottam, hogy kivágják a szemfedélvásznat...

Azt igen, azt igen, s aztá a pap most azt mondta, hogy azt, igazság szerint úgy kellene csinálni, hogy ügyesen elvágni, mert azt kérdezte a pap, hogy azt mért csinálják. S akkor azt mondták, hogy aki elvágta, hogy bicskával, s ott mikor amivel érték, hogy azért, hogy a levegő, hogy kapjon levegőt a halott. S azt mondja a pap, hogy az nem kap többet levegőt, annak gátá. Annak hiába vágják ki ezért, mer az levegőt nem kap, akkor, s akkor úgy megmagyarázta, hogy hogy kéne csinálni, hogy el kellene vágni még addig amíg nem tevődik reá a koporsónak a fedele, úgy, hogy legyen egyforma mindenütt. Úgy, hogy ahogy jöjjön le, nem baj, ha ott a mellye csórén marad, mert azzal mennyit ér úgy es az a szemfedélvászon az nem ér semmit. Hogy legyen egyforma körbe, mer ha nem, nem egyforma a szemfedélvászon, ahogy reatevődik a koporsónak a fedele. S aztá azt nem tudja megértetni, még soha se csinálta úgy senki, hanem csak úgy megvágják egy kicsit az orránál, hogy kapjon levegőt. [...] Az [a pap] így szokja mondani a templomba, hallja, s kacag ő es, hogy mit beszélnek. (N36)

A korábban elterjedt vélekedés tehát egyre inkább „kompromittálódik”, téveszmének, butaságnak minősül. A fenti idézetben a beszélő a pap, s ezáltal a hiteles tudás pozíciójába helyezkedik, ezzel mintegy megbélyegezve, elmaradottnak minősítve azokat, akik hisznek abban, hogy a halott lélegzik a túlvilágon. Természetesen nem lehet azt állítani, hogy mindez csak a plébános „felvilágosító” tevékenységének köszönhető, hiszen fel kell tételeznünk, hogy ezt a magyarázatot régen sem fogadta el mindenki, a racionális, természettudományos gon-

³² A túlnyomórészt Erdélyből datált, de szórványosan az Alföldön és a Felvidéken, valamint Baranyában és Tolnában is előforduló szokás párhuzamairól és feltételezett keleti eredetéről lásd Szabó 1982, 163–183.

dolkodás fokozódó térnyerésével pedig egyre kevésbé lenne tartható.³³ A „bónaság” és az igaznak vélt elképzelések közötti határvonal tehát állandóan változik, mind egyéni, mind közösségi szinten, s a helyi vallás lényegében nem más, mint két – vagy akár több – gondolkodásmód konfrontációjának színtere.

A helyi vallásnak ez az egyedi vagy helyi értelmezésen alapuló, az eltérő elképzelésszereket nem mesterségesen szétválasztó, hanem a köztük lévő viszony dinamikáját megragadó megközelítése kiválóan alkalmas arra, hogy egy olyan változatos jelenségcsoportot, mint a halállal, halottakkal és túlvilági élettel kapcsolatos Hidegségre jellemző elképzelések, kezelhetővé és a maga valóságában megragadhatóvá tegyen.

Heterogenitás

Mint arról már szó volt, a hidegségi képzetek roppant változatosak – legalábbis a tájmonográfiák rendszerint erősen homogenizáló képéhez szokott szem számára. Vannak ugyan szinte általánosan elterjedtnek mondható szokások (például, hogy a haldokló kezébe égő gyertyát adnak), a legtöbb elképzelésről és a hozzá kapcsolódó gyakorlatról azonban nem lehet azt állítani, hogy a közösségben egyetemesen vallott lenne. Különösen igaz ez a lélek- és túlvilágképek esetében: nincs egységes képzet a lélek milyenségét, a testben elfoglalt helyét és funkcióját, vagy a halott „személyazonosságát” illetően, s hasonlóképpen változatosak az elképzelések a túlvilág elhelyezkedését és jellegét, valamint a halott lehetséges túlvilági sorsát illetően. Mindemellett a képzeteknek e sokfélesége nemcsak közösségi, hanem egyéni szinten is fennáll. Az egyes emberek tudáskészletét megvizsgálva azzal az első látásra zavarba ejtő jelenséggel találkozunk, hogy az nem más, mint sokféle, egymásnak gyakran ellentmondó ismeretek tárháza. Tulajdonképpen majdnem minden interjú során szembesültem – eleinte sokszor elbizonytalanító – paradoxonokkal: beszélgetőtársaim például egyidejűleg vallották, hogy a lelkek mindig köztünk vannak, ugyanakkor elmondták, hogy a halottakat éjszakánként vagy halottak napja környékén hazaengedik a túlvilágról. Vagy, szinte mindenki elmondta, hogy a túlvilágról még nem jött vissza senki, de ugyanakkor az így nyilatkozók közül sokaknak volt saját vagy másodkézből származó, de hitelesnek tartott tapasztalata arra vonatkozóan, hogy a halottak valamilyen formában igenis visszajárnak. Mindehhez társult még az a gyakori jelenség, hogy rögtön meg is kérdőjelezték az általuk mondottak hitelességét. Egy házaspárral folytatott interjú során például az asszony egy halottidészről szóló

³³ A szokás magyarázatának ugyanilyen változását jegyezték fel Túrkevéen (Szabó 1982, 165).

történet kapcsán elmondta, hogy nem szabad a halottakat zavarni, amire a férje úgy reagált, hogy a halottakat nem is lehetne zavarni, hiszen rég elenyésztek a sírban. Ezek után ugyanő elmondott egy álmot, amelyben egy tragikus módon meghalt, s a faluban rosszallással emlegetett asszony arról panaszkodott egyik rokonának, hogy a másvilágon nem tud nyugodni a róla szóló pletykák miatt – ez esetben az elbeszélő részéről nyoma sem volt a kételkedésnek.

A Hidegségre jellemző helyzet nem tekinthető speciálisnak még annak elenére sem, hogy kulturális határhelyzete miatt a képzetek heterogenitása talán még nagyobb fokú lehet, mint egy homogénebb kulturális környezetben élő közösségben.³⁴ A jelenség egyik magyarázata kétségtávol a vallási tudás elsajátításának egyedisége. Az egyén a világról alkotott tudását szocializációs folyamat során szerzi.³⁵ A kultúrába való belenevelődés azonban korántsem passzívan zajlik, a világkép végeredményben mindig egyéni értelmezés eredménye, amelynek során mind az egyén, mind pedig közvetlen környezete befolyásolja egymást. Ahogyan Primiano írja, a hit elsajátítása és alakulása a közösség tagjai között folyamatosan végbemenő eszmecserék, egyeztetések során történik,³⁶ tehát az ember különféle ismeretekkel találkozik, s ezekből tudatosan vagy nem tudatosan alakítja ki saját nézeteit. Ahogyan azt az alábbi beszélgetésrészletek mutatják, az értelmezés szubjektivitásával az ember akár tisztában is lehet:

És még a pokolból is szabadulhat [a halott]?

Hát az igen. Gondolom én. Így képzelem én. Úgy, ahogy az írások szerint olvastam, hogy attól függ, hogy mennyit vétkezett. Így rakjuk össze. (N25)

És:

Hát ez tudod, ez olyan, hogy ahány ember, annyi féleképpen fogja fel tudod, ez, ez, két ember se egyforma. Lehetünk ikrek es, de a gondolkozás se, s a beszédünk se, s ez, ez, ahány ember, annyi féleképpen fogja föl, úgyhogy. (N36)

A közösség földrajzi helyzeténél és társadalmi kapcsolatainál fogva Hidegségen az egyénnek több olyan elképzelérendszer áll a rendelkezésére, amelyből méríthet saját világképéhez. Az elképzelérendszer és szokásrend vázát a római katolikus doktrínák és liturgia adja. Emellett a képzetekre korántsem elhanyagol-

³⁴ Az elképzelérendszerek heterogenitását hangsúlyozó írások, a teljesség igénye nélkül: Davies 1997; Lewis 1986; Geertz 1960; Huntington–Metcalfe 1991, 86–90; Knuuttila 2001, 21. Köszönettel tartozom Kaarina Koskinennek, hogy az utóbbi cikkre felhívta a figyelmemet.

³⁵ Vö. Berger–Luckmann 1998.

³⁶ Primiano 1995, 44.

ható hatással van a görög katolikus hagyomány bűvópatakként való jelenléte, valamint az ortodox vallás, amelynek tanai a halottakat illetően több lényeges pontban is eltérnek a katolikus tanításoktól: tagadja például a purgatórium létezését, ugyanakkor liturgiájában sokkal nagyobb hangsúlyt fektet a halottak emlékének ápolására.

Ezenkívül a hivatalos tanok mellett mindkét felekezet esetében számos olyan elképzelés és szokás létezik, amelyek nem tartoznak az egyházi tanításokhoz, illetve nem azokból erednek. A közösségben valójában tehát nem is egy, hanem kettő, lényeges eltéréseket tartalmazó nem-doktrinális elképzelés és szokásrend is tetten érhető.

A doktrinális és az attól eltérő hagyományok azonban abban megegyeznek, hogy mindegyikük vallásos jellegű. A közösségben ugyanakkor megfigyelhető egy ezzel ellentétes, racionálisnak nevezhető gondolkodásmód jelenléte is, ami a halottakhoz fűződő elképzeléseket illetően bizonyos kérdésekben megkérdőjelezi a vallásos képzetek hitelességét még az alapvetően vallásosnak mondható emberek esetében is – és hozzá kell tennem, hogy Hidegségen a lakosság túlnyomó többsége ebbe a kategóriába tartozik. Tagadhatatlan, hogy a racionális gondolkodásmód térnyerésében fontos szerepet játszott a városi kapcsolatok gyakoribbá és szorosabbá válása, illetve a média hatása. Minden okunk megvan azonban azt feltételezni, hogy a „tapasztalom – hiszem” hozzáállás régen is a legtöbb ember sajátja volt, s változás csak abban van, hogy mi számít tapasztalatnak, illetve mi az, amit az egyes emberek legitimációként elfogadnak. Jól példázza ezt a kísértetek esete. Azt, hogy a múltban léteztek, létezhetek kísértetek, ritkán vonják kétségbe, a megjelenésükről szóló történeteket pedig a velük találkozó – a legtöbb esetben már rég nem élő – emberek tanúsága alapján hitelesnek tekintik. Ma viszont a többség már babonának tartja a kísértetek létezésébe vetett hitet, a közelmúltbeli megjelenésükről szóló élményelbeszélésekkel kapcsolatban pedig feltételezik, hogy az élmény részese tévedett, érzékszálódás áldozata lett. A kísértetek eltűnését ugyanakkor megint csak a vallásos gondolkodásból kiindulva, a halottakért mondott misék megszorodásával indokolják, valamint azzal, hogy az elfeledett halottakért mondott könyörgés minden misének része lett.

A különböző „hagyományok” ráadásul folyamatos hatást gyakorolnak az egyén gondolkodására, hiszen Hidegségen a halálra, a túlvilágra és a halotti rítusokra vonatkozó ismereteit az ember tulajdonképpen egész élete során, különböző helyzetekben és forrásokból tanulja.³⁷

³⁷ A halotti rítusok hagyományozódását, az idevonatkozó ismeretekbe való belenevelődést magyar anyagon mindeddig csak Virt István vizsgálta. Ő a Baranyában élő moldvai csángó közösségekben, illetve a gyimesi szórványtelepüléseknek számító hárompataki falvakban foglalkozott a kérdéssel (Virt 2001b, 311–318; 2003, 289–297).



Purgatóriumábrázolás.

Gyermekkorában a mindenkinek kötelező hittanon megtanulja a túlvilágra és a lélekre vonatkozó egyházi tanokat, s ezenkívül a misék és temetések alkalmával találkozik a doktrinális nézetekkel. Ez azonban nem feltétlen jelenti azt, hogy ezek az ismeretek a pap által előadott változatban rögzülnek: „jó és rossz tanulók” módjára van, aki pontosabban emlékszik a tanultakra, és van, aki ke-

vésbé, van, aki a tanításokhoz híven, van, aki pedig attól eltérően értelmezi az idevágó elképzeléseket.

A doktrinális képzeteket közvetítik a közösségben itt-ott felbukkanó, például a túlvilágot vagy az utolsó ítéletet ábrázoló szentképek is. A túlvilági szenvedések milyenségéről egy asszony például egy gyergyószentmiklósi templomban látott szentképre hivatkozva beszélt:

Mikor a pörgáriu, meghalsz, a pörgáriumi tüzön keresztülmész, azt a Jóisten megbocsássa, de ezket, az ilyen gyermekeltevéseket nem. Jártam oda bé, Gyergyó, hát úgy tetszik, maga jobban tudja, Gyergyóba. Csak lehet, hogy most nem így van. Járt-e Gyergyóba?

Nem.

Akkor hiába magyarázom. Ott egy nagy-nagy-nagy szép templom vót, amikor én jártam, hát hánba vót ez? Hetven, hetvenkettőbe jártam vót. Akkor ott, hogy olyan, úgy azok a szentek, s úgy a, hogy a lélek úgy mindenütt úgy az le vót rajzolva. Úgy ki vótak úgy a táblákra festve. Akkor akik gyermeket tettek el, úgy írta, hogy öngyilkosok, ezek örök világ a pokol tűzibe fognak égni. [...] Amikor úgy, úgy má ért vóna ki az a test, az a bűn. Abból a tűzből, akkor körbe, édes Jóistenem, bocsáss meg, hogy nem es jött, hogy nézzem se. Úgy az ördögök úgy a vasvillával örökké döfődtek, hogy esett vissza. Oda visszaesett a tűzbe. (N63)

A vallásos tárgyú ponyvairodalom ezzel szemben viszont nem kizárólag a hivatalos egyházi tanok forrását jelentheti – az innen származó elképzelések megléte azonban csak néhány család vagy egyén esetében mutatható ki egyértelmű biztonsággal.

A hidegségiek mellett a családban, rokonságban vagy a szomszédságban történő halálesetek alkalmával már kora gyerekkoruktól fogva találkoznak olyan gyakorlattal és elképzelésekkel is, amelyek az egyházi tanok mellett, azoknak sokszor ellentmondva, néha viszont velük összhangban, mintegy kiegészítésként a hidegségi halotti rítusokat alkotják. A görög katolikus felmenőknek és a nem ritka ortodox–katolikus vegyes házasságoknak köszönhetően ez az a fórum, ahol az egyén kapcsolatba kerül a közösségben jelen lévő másik két felekezet tanáival, pontosabban azok helyi értelmezésével. Az, hogy ez milyen mértékben történik, az az egyes családok rokoni és szomszédsági kapcsolataitól függ, következésképpen a családok szokáskészlete és az egyes családtagok vilásképe ha csak részletekben is, de eltérő. A hidegségiek tisztában vannak a különböző felekezetek eltérő tradícióival, és általános vélemény az, hogy az ortodox halotti rítusok kidolgozottabbak, mint a katolikusok, hogy ott „nagyobb a halottak dóga”. Bizonyos szokásokat – például a halottaknak hat héten keresztül kirakott ételt vagy a szomszédoknak alamizsnaként hat héten át naponta hordott vizet – egy-

értelműen ortodoxnak tartanak.³⁸ Abban a néhány családban viszont, ahol a halált követő éjjel az általános gyakorlattól eltérően tesznek ki ételt a halott számára, nem említették a szokás nem katolikus voltát. Korántsem meglepő módon tehát általában az a jellemző tendencia, hogy csak azokat a rítusokat vallják a másik két felekezethez tartozónak, amelyeket ők maguk nem gyakorolnak.

Bár igaz az, hogy a hidegségiek kora gyermekkoruktól fogva szokva vannak a halálhoz és a halott jelenlétéhez, tapasztalatom alapján úgy tűnik, hogy a halotti rítusokra, a halál, valamint a lélek és túlvilág misztériumára vonatkozóan mélyebb ismeretekkel azok rendelkeznek, akik már veszítették el közeli hozzátartozójukat, illetve akiknek aktívan részt kellett venniük egy temetés lebonyolításában. A harminchárom éves Elvira például a halállal és temetéssel kapcsolatos mai ismereteinek nagy részét az anyósától, Reginától tanulta, aki az átlagosnál is vallásosabbnak mondott asszony lévén, jóval a halála előtt felkészítette menyét a saját temetése körüli teendőkre. Pontos útmutatásai kitértek a temetés szinte minden mozzanatára, és fontos utalásokat tartalmaztak a halál utáni életre vonatkozóan is. Ilyen volt például az a kikötés, hogy az elterjedt gyakorlattal ellentétben nem engedte meg, hogy cipőben temessék, mivel az nehézséget okozna a léleknek a túlvilágon, csakúgy, mint a dúsan hímzett és sok veszéllyel elkészített hagyományos „csángós” öltözet. Az a kérdés pedig, hogy a koporsóba tegyenek egy darab vásznat, a túlvilágra és a túlvilágra jutás módjára vonatkozóan szolgált információval: ez a vászon jelentette a túlvilágra vezető pallót, s mint ilyen, segítette a halott másvilágra jutását.

Ez az eset több szempontból is jelentős. Egyrészt azért, mert Elvira anyósa görög katolikusnak született, s bár e felekezet felszámolása után római katolikus hitre tért át, nézeteiben és szokásaiban hű maradt eredeti vallásához. A koporsóba rakott vászon szokása e felekezetre volt jellemző, s mint ilyen, a görög katolikus felmenővel nem rendelkező Elvira számára alapvetően újnak számított, módosítva ezzel korábbi tudáskészletét. Amint azt a példa is mutatja, a Hidegségre jellemző patrilokális letelepedés miatt elsősorban a nők azok, akik új családba kerülve új nézetekkel találkoznak, de szintén ők azok, akik saját világképükkel nagyban befolyásolhatják a férj családjának meglévő ismereteit, vagyis a közösségben a nők fontos szerepet játszanak az elképzelések vándorlásában, terjesztésében. Ugyanakkor jelentős a fent idézett eset azért is, mert jól mutatja egy erős – a közösségben nagy tudásúnak tartott – személyiség szerepét az ismeretek (hagyományok) továbbadásában és elterjesztésében: a Regina lányaival, másik menyével, unokájának feleségével és a szomszédokkal folytatott beszélgetések során kiderült, hogy nézetei viszonylag széles körben ismertté váltak.

³⁸ Az a szokás, hogy a halottaknak a temetést követően egy bizonyos időszakon keresztül ételt raknak ki, valójában katolikus területekről is ismert. Például Borsod megye: Istvánffy 1911, 232; Bácsbodrog (EA 537, 12), Baranya: Kunt 1990, 98.

A fent idézett példa talán egyedülállónak mondható, körütekintő és a szeretés egészére kiterjedő volta miatt. Ismeretek átadására, ütköztetésére azonban minden haláleset során óhatatlanul sor kerül, hiszen meglehetősen kiterjedt azoknak a köre, akik aktívan részt vesznek a halott körüli teendőkben. Egy temetés alkalmával történt, hogy az egyik gyertyavivő a fizetségül járó törülközőt nem akarta elfogadni, a hátramaradottak nem túl jó anyagi körülményeire való tekintettel. Egy Antalok-pataki résztvevő azonban figyelmeztette, hogy ezt ne tegye, s szavai alátámasztására egy álmot mesélt el, melyben a halott arról panaszkodott, hogy a túlvilágon állandóan vizes, nem tud megtörülközni, azért, mert valaki visszaadta az érte alamizsnaként adott törülközőt. Szintén ez után a temetés után történt, hogy az egyik szomszédasszony arra figyelmeztette a gyászoló családot, hogy a temetés utáni héten a halott várja, hogy rokonai meglátogassák a temetőben. Ez a szokás a szomszédságban korábban ismeretlen volt, ő pedig azért tudott róla, mert a temető mellett lakva felfigyelt arra, hogy a hozzátartozók a temetés után pár nappal felkeresik a sírt. Az eset érdekessége – s ez sokat elmond a tudás átadásának spontaneitásáról is –, hogy noha ez a szomszédasszony már hosszú évek óta a körzetben élt és több környékbeli halálesetnél segédkezett, csak most jutott eszébe, hogy ezt az ismeretét megossza a többiekkel.

Az ismeretek áramlása azonban természetesen nem korlátozódik a halálesetekre. Többen mesélték például, hogy az alamizsnaadás egy speciális módjáról, miszerint a halottnak szánt italt az ablakon keresztül kell átnyújtani valakinek, szomszédjaiktól vagy rokonaiktól szereztek tudomást azok után, hogy ők elpanaszolták: halottaik álmaikban rendszeresen és hosszú időszakon keresztül megjelennek.

A halottakkal kapcsolatos álmok egyébként is a leggyakoribb apropója azoknak a beszélgetéseknek, amelyek során a gyakorlati tanácsokon kívül a halottakat és a túlvilági életet tágabban érintő teológiai jellegű problémák is szóba kerülnek. Noha kivételes szerencse kell ahhoz, hogy ezeknek a spontán alkalmaknak a kutató is fültanúja legyen, vannak olyan interjúhelyzetek, amelyek nagy valószínűséggel hasonlóképpen zajlanak, mint a természetes helyzetekben elinduló beszélgetések. Több beszélgetőpartner esetén gyakran előfordult, hogy kérdéseim vagy akár csak a jelenlétem³⁹ olyan eszmecserét indított el, amelyben egy idő után jóformán csak szemlélőként vettem részt, s ilyenkor alkalmam nyílt a különböző elképzelések találkozásának és a meggyőzés módszereinek megfigyelésére. A tapasztalatok alapján úgy tűnik, hogy az egymástól eltérő felfogások konfrontációjában kiemelt szerepe van a halottakkal kapcsolatos

³⁹ Lévén, hogy egy bizonyos idő után a faluban jól tudták, melyek azok a témák, amelyek engem különösképpen érdekelnek.

álmodóknak, ami elsősorban az álom emberi tapasztalásban betöltött sajátos szerepének köszönhető. Az álmodó éber tudása és az álomélmény között többrejtű kapcsolat áll fenn. Egyrészt az álomélményt és első értelmezését, az álomelbeszélést meghatározza az álmodó pszichés állapota, szociális háttere és kulturális tudása.⁴⁰ Ugyanakkor az álmodó az álomélményt valódi, az ember akaratától független, spontán élményként éli meg, azaz lényegében valós tapasztalásként, amely ily módon visszahat a tudáskészletére, mintegy verifikálva, alátámasztva annak egyes elemeit. Egy asszony hosszasan mesélt például arról, hogy az anyósát – és nyilvánvalóan őt magát is – az anyós halottas álmai erősítették meg abban, hogy valóban létezik túlvilági élet és túlvilág, és hogy a halottak onnan ellátogathatnak az élők közé, és tudomást szerezhetnek arról, hogy miként élnek szeretteik. Hasonló módon a hidegségiek az álmokat időnként mások meggyőzésére, a saját igazuk bizonyítására is használják. Két alkalommal is tanúja voltam olyan beszélgetésnek, amelyben két barátnő a halottak tartózkodási helyét illető nézeteit vitatta meg. Egyikük, anyósára hivatkozva, úgy tartotta, hogy a halottak az élők között vannak, míg a másik kételkedett ebben. Amikor a téma – jelenlétemben – másodszorra merült fel, maga a meggyőzni kívánt fél (B) hozta fel azt az álmot, amelyet korábban a másik asszony (C) mesélt el neki, állítását igazolandó. A beszélgetésben részt vett az egyik asszony apósa (A) is; tulajdonképpen ő volt az, aki a témát a halottak napja kapcsán felvetette:

A: De azt tudja maga, hogy itt velünk vannak a lelkek?

Hát... ha maga mondja...

A: Ha meghal, azután is. Igen. Csak mi nem lássuk, de itt vannak velünk, igen.

Na jó, de akkor itt van a túlvilág közöttünk?

B: Hát nem tudom, hogy melyik mondta...

A: Hát ez...

B: Hogy ki mondta, s hol mondta, azt se tudom...

A: Igen, Zsófi néd és azt mondta örökké, az Isten nyugtassa.

B: Hogy vót, vót egy pap.

A: Hogy itt vannak.

B: S dohánzott...

C: Én.

B: Te mondtad, ugye? Na, monddad akkor, mer nem tudom, csak tudom, hogy valahol hallottam.

[...]

C: Mámá mesélte, hogy...

B: Hogy nem kapta a...

⁴⁰ Kaivola-Bregenhøj 1998, 352–354.

Hogy mit nem kapott?

B: S látta valaki álmába, ugye?

C: Azt úgy lehet, hogy nagyanyám, máma látta vót álmába. S elment s a papnak megmondta, hogy ne, mit látott álmába. S azt mondta a pap, hogy tiszta igaz vót ez, hogy öö...

Na de mit látott álmába?

C: Nagyanyám mondta, nagymamám mondta, hogy látta álmába, régebb úgy vótak a papok, érted-e, hogy nem így házvezetónőjük vót vagy valami, hanem a szülei vótak vélle. Na, s úgy hívták, hogy gazdaasszon. S akkor nagymamám mondta, hogy a, hogy mondta nagymamám, hogy ő látta álmába a gazdaasszont. Mondta a gazdaasszon, hogy...

B: Meg vót halva biztosan a papnak az édesanyja...

C: Igen. S akkor mondta nagymamám, hogy ne, láttam álmába, s mondta, hogy úgy féltém, azt mondja, hogy a fiam rosszat mond, mer egyik nap úgy kereste a cigarettás tárcáját. S nem úgy mondta, hogy hamavazó vagy hamutálca, a cigarettás tálcáját úgy kereste. Úgy féltém, rosszat mond, azt mondja, úgy kellett vóna megmozdítam, hogy lássa meg, hogy nehogorosszat mondjon. S azt mondta nagymamám amikor így elmesélte a papnak, tiszta igaz, hogy így vót, hogy egyikszor kereste...

[...]

Akkor ők így látnak bennünket?

C: Há hogyne látnának!

B: Hát mondjuk nem hiszem, hogy örökké velünk lennének... vagy nem tudom.

Ez a beszélgetésrészlet jól mutatja az álom meggyőző erejét: a kételkedő asszony – aki egyébként más beszélgetések során az álmok valóságtartalmát illetően is habozott néha – a túlvilágra vonatkozó kérdésemre válaszként ezt az álmot hozta fel, a párbeszéd zárásakor pedig, bár teljes meggyőződést nem mutatott, elmentés véleményét legalábbis feltételes formában fejezte ki.

Az álom ugyanakkor szerepet játszik a doktrinális vallás és a helyi vallás közötti konfrontációban, amennyiben a hivatalostól eltérő, az álmodó számára tudat alatt inkább elfogadható elképzeléseket is legitimálhat, mintegy megkérdőjelezve az előbbieket hitelességét. Erre a legjobb példát az öngyilkos halottak soráról szóló álmok szolgáltatathatják. Már említettem, hogy a katolikus egyház Gyimesközéplekon szigorúan jár el az öngyilkosokkal szemben, s maguk a hidegségiek is azt tartják az egyik legnagyobb, örök kárhozathoz vezető bűnnek, ha valaki önkézevel vet véget az életének. Ennek ellenére Gyimesközéplekon viszonylag magasnak mondható az öngyilkosok száma.⁴¹ Az őket sújtó egyházi in-

⁴¹ 2002-ben hatan lettek öngyilkosok Gyimesközéplekon (2002-ben 5221 lakos), ebből hárman az általam kutatott Hidegségen (2002-ben 2697 lakos); 2003-ban pedig hárman, ebből egy volt hidegségi.



Imádság a halottakért.

tézkedések és a sorsukra vonatkozó egyházi tanok sokaknak fájdalmat, nyugtalanságot okoznak. Talán ezért lehet az, hogy bizonyos álmok az öngyilkos halott kedvezőbb sorsáról szólnak: például arról, hogy súlyos vétke ellenére megbocsátást nyert, és Szűz Mária közelében lehet, vagy hogy ugyanúgy él, mint a többi halott:

Az uramnak tesvérjinek a fia felakasztotta magát. Kápolnapatakán.

Igen.

[...] S azt láttam egy éjjel álmomba, hogy, pedig az álom az igaz, ez tiszta igaz, amit én álmomba meglátok, azt én nappal, az megtörténik véllem. S kinn egy nagy hegyen hát takarunk. S az embert Tominak hitták, mondom Tomi, mondom, meörökké azt mondták, hogy jajj, az akasz, felakajszta magát, s a lelke ekárhozik, s nem kerül soha a menyországba, nem tudom én. Én álmomba megkérdeztem.

Igen?

Mondom Tomi, mondom, van-e valami baj, hogy felakaszottad magadat? S azt mondja, hogy semmi sincs, azt mondja, örökké veletek vagyok, köztetek.

Igen?

S avval etűnt. Többet nem láttam, ennyit beszéltem vele. (N70)

Amint az a fentiekből látszik, minden egyes haláleset, vagy akár a halottakkal folytatott kommunikáció spontán eseményei is saját tudásától eltérő ismeretekkel és gyakorlattal szembesíthetik az embert. Nemcsak arról van szó tehát, hogy az egyéni értelmezési folyamatnak köszönhetően valamilyen szinten minden egyes ember, vagy legalábbis minden család halottakra vonatkozó elképzelésrendszere egyedi, hanem arról is, hogy az egyéni tudáskészlet sem állandó, lévén, hogy a fent leírt „tanulási folyamat” elvileg soha nem tekinthető befejezettnek.

Az egyéni tudáskészletek azonban nemcsak hogy nem állandóak, hanem – mint ahogy arról már szó esett – nem is alkotnak kiforrott, logikus rendszert, ami részben a helyi vallás szóbeli voltából adódik, részben pedig a közösségekben jelen levő többféle gondolkodásmód együttes hatásának köszönhető. Hidegségen a szóbeliségnek köszönhetően az emberek a különböző forrásból származó ismereteiket ritkán ütköztetik, és nem tartják lényegesnek az esetleges ellentmondások kiküszöbölését.⁴² A halottakra vonatkozó különböző elképzelések egyedi esetekhez kötődnek, a róluk szóló elbeszélésekben kerülnek átadásra, és eltérő helyzetekben és céllal hívódnak elő. Így történhetett például, hogy egy interjúban beszélgetőpartnereim pár perces eltéréssel vallották azt, hogy kísértetek léteznek, és azt, hogy mindez babonaság. A beszélgetés elején ugyanis több olyan történetet meséltek el, amelyben általuk jól ismert személyeket az utcán éjjel követett valami, amit mind az élmény részesei, mind pedig ők kísértetnek tartottak, s az idevágó hiedelmekkel összhangban egy időben közeli öngyilkossághoz⁴³ is kötöttek. Mikor azonban további történetek reményében megjegyeztem, hogy szobámban éjjel zajokat hallottam,⁴⁴ megnyugtatásom végett siettek

⁴² Vö. Davies 1997, 151; Dömötör 1980, 296–297.

⁴³ Mint bűnös halottról, az öngyilkosról úgy tartják, hogy halála után nem tud nyugodni, bolygó lélek válik belőle.

⁴⁴ Általánosan vallották, hogy a visszajáró halott „derget”, kopogtat a házban.

kijelenteni, hogy kísértetek márpedig nincsenek, csak a faház fala pattog a fűtés miatt. Az egyes elképzelések tehát, ahogy arra Ioan Lewis⁴⁵ is felhívta a figyelmet, csak bizonyos kontextusban vagy az elbeszélő egy meghatározott élethelyzetében kapják meg igazi jelentésüket. Ebből fakadhat, hogy ha az egyes egyének által vallott vélekedéseket kontextusuktól megfosztva egymás mellé rakjuk, az elképzeléseknek egy önmagában semmitmondó tárházát kapjuk.

Emellett úgy tűnik, hogy a tudás „műfajfüggő” is,⁴⁶ ha – jobb terminus híján – a műfaj kifejezést tág értelemben használva idesoroljuk az egyes halotti rítusokat és a hozzájuk fűződő magyarázatokat mint olyan kifejezési formákat, amelyekben megjelennek a halálra és a halottakra vonatkozó nézetek. Azaz, bizonyos elképzelések tipikusan bizonyos helyzetekhez vagy szövegtípusokhoz kötődnek. A koporsómellékleteknek tulajdonított funkciók alapján például egy egészen más túlvilág bontakozik ki, mint a közvetlenül a másvilágra irányuló kérdésekre adott, gyakran definíciószerű, pár szavas válaszokból, s megint más lehet a halottas álmok alapján megrajzolható túlvilágkép.

További magyarázattal szolgál tudáskészletük ellentmondásosságára az a már említett tény, hogy Redfield kishagyomány-meghatározásával ellentétben a hidegségek gondolkodása korántsem mechanikus vagy reflexiómentes, vagyis nagyon is tisztában vannak a hivatalos és nem hivatalos vallásos elképzelések, valamint a racionális gondolkodás különbségeivel. Bár akadnak kivételek, általában elmondható, hogy a különböző hagyományok között nem a „hitelesség” kritériuma alapján tesznek különbséget; többnyire ugyanannyira igaznak tartják őket, vagy a köztük lévő ellentmondásnak köszönhetően egyformán kételkedést mutatnak mindegyik esetében. Számukra ugyanannyira megbízható vagy nem megbízható az egyház képviselőitől, az őseiktől, a kortársaiktól, a faluba eljutó vallásos, kvázivallásos irodalomból, a médiából vagy a városi emberektől származó tudás. Talán ennek köszönhető az, hogy bizonyos esetekben meglehetősen toleránsnak mutatkoznak egymás szokásaival szemben. Egy lakodalomra való közös felkészülés során például tanúja voltam annak, hogy az egyik segédkező asszony, sötétedés után sepregetve, megkérdezte a háziasszonyt, hogy kiviheti-e a szemetet a házból. Noha ő otthon sosem vette figyelembe ezt a tiltást, úgy vélte, ha a másik hisz benne, nem teheti meg vele, hogy a háztartásában olyan cselekedetet hajtson végre, amit az ártalmasnak tart saját boldogulására nézve. Az alábbi, a városi és a falusi szokások eltéréséről folytatott párbeszédből hasonló

⁴⁵ Lewis 1986, 21.

⁴⁶ Vö. Pentikäinen 1978, 41.

képpen az látszik, hogy időnként az egyes elképzelések érvényességét azokra a csoportokra korlátozzák, amelyek hisznek bennük.⁴⁷

A: Na de csak figyeljeteK ide! Elgondoltam ezt, hogy így beszéltük, hogy mindig belétneni, belé kell tenni mindent a koporsóba. Például városon vajon ha nem teszik, vagy azokkal mi lesz? Vagy egy idegenbe. Hogy ahol ezt nem tartják.

B: Hát én úgy fogtam fel te, Elvira, hogy mi tudjuk tudod, s tartjuk ezt a babonát, de aki nem tartsa, a Jóisten úgy adja, há nincs ahogyan...

Az, hogy mikor melyik hagyomány hívódik elő, nagyban függ az azt aktivizáló helyzettől és attól, hogy kinek vagy kivel beszélnek róla. A hivatalos vallás és a racionális gondolkodás felől nézve a helyi vallás egyes nézetei s a közösségekben gyakorolt halotti szertartások némelyike megbélyegzettnek, babonásnak minősül, s negatív színben tünteti fel, elmaradottnak, tanulatlanoknak mutatja be a benne hívókat. Ezt a nézetet a közösség jelenlegi papja is erősíti – természetesen összhangban a nem hivatalos szokások ellen fellépő egyház tevékenységével –, így tehát a közösség számára nyilvánvaló szokásaik megítélése. Ennek következtében a közösség tagjai folyamatosan ingadoznak a különböző hagyományok között. Ahogy alig húszéves beszélgetőtársam mondta, hiába, hogy a pap azt mondta, a halottak nem jöhetnek vissza, ő mégis fél tőlük. Megfigyelhető tendencia az is, hogy bizonyos dolgokat bár babonásnak tartanak, múltbéli érvényességüket nem kérdőjelezi meg, mondván, hogy a régi öregek sok olyasmit tudtak, amit ma már nem tartanak. Ettől azonban még senki sem gondolja úgy, hogy e szokások híján ma ne látnák el megfelelően a halottakat.

A képzetek heterogenitása kapcsán végezetül nem szabad megfeledkezni arról a ma már szakmai közhelynek számító tényről, hogy maga az interjúhelyzet és a kutató kérdései is nagyban befolyásolják azt, hogy milyen összegyűjtött anyag születik. Egyrészt ilyen helyzetekben is érezteti hatását az, hogy a közösségekben tisztában vannak egyes helyi szokások negatív megítélésével, éppen ezért a városi, ráadásul tanult embernek tekintett kutató előtt bizonyos szokásokat, elképzeléseket babonásnak minősítenek, annak ellenére, hogy esetleg maguk is gyakorolják őket. Hasonlóképpen a saját ismeretek lekicsinylése, szégyellése lehetett annak is az oka, hogy beszélgetőpartnereim időnként vonakodtak a válasszadástól, mondván, én biztosan jobban tudom, mi történik a halottakkal a túlvilágon.

Mindemellett az interjúk során konfrontálódik az írásbeliség és a szóbeliség által meghatározott gondolkodásmód is, amely megint csak óhatatlanul tor-

⁴⁷ Ugyanakkor meg kell jegyezni azt is, hogy például a katolikus és a református tanok megítélésakor a különbségeket egyértelműen az *igaz–hamis*, pontosabban *téves* ellentétpár alá rendezik, amelyben természetesen a katolikus elképzelést tartják hitelesnek.

zításokhoz vezethet. Mivel a kutató számára a terepmunka nem más, mint tanulási folyamat, a beszélgetések során a hallottakat megpróbálja logikus rendszerbe szervezni, s ennek a törekvésnek megfelelően teszi fel kérdéseit is. Ezáltal sokszor akaratlanul is olyan problémákat feszeget, amelyek a közösség tagjai számára nem relevánsak, s korábban esetleg nem is foglalkoztak vele. Szerencsére azonban úgy tűnik, hogy a többség nem hagyta magát befolyásolni, és nem próbálta megmagyarázni azokat az ellentmondásokat, amelyekre kérdéseim néha rávilágítottak.

Azt tehát, hogy a hidegségiek mit gondolnak a halottakról és a halál utáni létről, nem lehet egy képzetrendszerbe sorolni: a helyzet az, hogy folyamatosan ingadoznak három hagyomány vagy gondolkodásmód között. Ezt szem előtt tartva a továbbiakban megkísérlem számba venni, hogy a közösségben milyen képzetek találhatók a halálra, a lélekre és a túlvilágra vonatkozóan. A kapott kép olyan értelemben mesterséges lesz, hogy nem él olyan ember, akinek a fejében az elmondottak ebben a formában léteznének. Éppen ezért az anyag bemutatása során, amennyire csak lehetséges, törekedni fogok a különböző gondolkodásmódok közti interakciók, valamint az egyes elképzelések elterjedtségének érzékeltetésére.

Lélek-képzetek, holttest és a halott identitása

A halál utáni létezésbe vetett hit, és a halottakkal való kommunikáció lehetősége felveti azt a kérdést, hogy ki is vagy mi is pontosan az, akit/amit az élők a halottnak tekintenek, és akivel/amivel különféle formában kapcsolatba lépnek. Más szóval, mivel azonosítják, milyen formában képzelik el a tovább élő személyiséget?

Lélek-képzetek

Keresztény tanítások szerint az emberi személyiség test és lélek hierarchikusan szerveződő egysége. A Szentírásban a lélek szóval gyakran az életet jelölik, a tereméstörténet szerint pedig az élet nem más, mint Isten lehelete. A lélek az ember legértékesebb része, lényegében az ember szellemi alapjának tekinthető, ennek megfelelően a szentírás bizonyos helyeken az egész emberi személyt ezzel a terminussal jelöli (pl. ApCsel 2:41). A lélek teszi tehát az anyagi testet emberivé és élővé, és a lélek az, ami a halál után tovább él, s feltámadáskor egyesül a szintén feltámadott testtel. A szentírás néhol különbséget tesz szellem és lélek között, de

a IV. Konstantinápolyi zsinat óta érvényes hivatalos egyházi álláspont szerint a kettő pontosan egy és ugyanaz.⁴⁸

Mindennek ellenére a középkori orvosi teóriák és helyenként a teológiai írá-
sok szerint is az ember nem egyszerűen lélek és test kettősségéből állt, pontosab-
ban a léleknek különböző részei léteztek. Amint azt Nancy Caciola különböző
középkori lélek-elképzelésekkel foglalkozó cikkeiben írja,⁴⁹ a léleknek kétféle,
egy orvosi és egy teológiai megközelítése volt ismeretes. Az orvosi doktrína az
emberi élet lényegét *spiritus*nak nevezte, amely három, egymáshoz hierarchiku-
san viszonyuló alrendszerre oszlott: a *spiritus animalis*ra, a *spiritus naturalis*ra és
a *spiritus vitalis*ra. Az agyban helyet foglaló *spiritus animalis* volt felelős a lelki
és idegi folyamatokért, míg a *spiritus naturalis* a májat és az önkéntelen testi fo-
lyamatokat irányította. E két lélektípust tulajdonképpen a *spiritus vitalis* részé-
nek tekintették, amely a belélegzett levegőből a szív bal kamrájában alakult „lé-
lekké”, a vérárammal közlekedett a testben, és a szívverés és a légzés szabályozása
mellett az érzelmi megnyilvánulásokért is felelős volt. Mint ilyennek fontos sze-
repe volt a látomások észlelésében is. Az orvosi felfogás szerint a *spiritus* tehát
lényegében egy, a testben található anyagi szubsztancia volt, ami az ember ösz-
szes fiziológiás rendszerét irányította. Ezzel szemben a teológiai egyházi dokt-
rínák hagyományosan az anyagtalan lelket tartották az élet lényegének. A sko-
lasztikus gondolkodók azonban igyekeztek a két fogalmat, a *spiritust* és a lelket
egy rendszer alá vonni, amelyben a *spiritus* feladata az anyagi test és az anyag-
talan lélek közti közvetítés volt, s amely értelmezésben később a *spiritus* is fo-
kozatosan „elanyagtalanodott”, s tulajdonképpen a lélek egyik aspektusává vált.
Ilyen értelemben tehát a keresztény lélek összetett entitás: egyrészt az életet je-
lenti az emberben, másrészt az ember szellemiségét, személyiségét, valamint az
embernek azt a részét, amely a halál után üdvözülni vagy elkárhozik.

A teológiai és orvosi értekezésektől némiképp eltérő lélekfelfogásokra lehet
következtetni azonban a germán és kelta forrásokból, a középkori és újkori lá-
tomásirodalomból, a boszorkány- és varázslóperekéből, illetve a 19–20. századi
folkloranyagból. Ezek szerint Európában mindenütt megtalálható volt az az el-
képzelés, hogy az embernek van egy, legtöbbször a lélegzettel azonosított vagy
a szívben és a vérben lakozó életlelke, amelynek testből való távozása az ember
halálát jelenti. Emellett az ember rendelkezik egy *szabad* vagy *hasonmáslélek*-
kel, amely a testtől függetlenül is létezhet, illetve megváltozott tudatállapotban,
álom, transz vagy extázis során elhagyhatja a testet. A szabad és a hasonmás-
vagy alteregó- léleknek állat alakú vagy testi, illetve anyagtalan előfordulása egy-
aránt ismert volt, és alapvető szerepet játszott a transzcendens és az emberi szfé-

⁴⁸ A Katolikus Egyház katekizmusa 1994, 85–86.

⁴⁹ Caciola 1996, 7–9; 2005, 30–31.



Almák és virág gyereksíron, 2006. Halottak napja, Bezsán temető. *Pócs Éva felvétele*

ra közötti kommunikációban. Mindezek mellett létezett a halál után is tovább élő lélek képzete, amely az előbbiektől eltérő vagy azokkal megegyező entitás egyaránt lehetett.⁵⁰

Mindemellett a „laikus” lélekfelfogások abban is különböztek a doktrinális elképzelésektől, hogy a halál után tovább élő lelket kvázi testi tulajdonságokkal ruházták fel. Ezt a lélekfelfogást a vele kapcsolatba hozható túlvilág-képzetekkel együtt Nancy Caciola a már említett cikkében materiális lélek-, illetve túlvilág-modellnek nevezte, szemben a tanult rétegek spirituális modelljével.⁵¹

Ami a magyar források alapján kimutatható lélek-képzeteket illeti, úgy tűnik, hogy a helyzet alapvetően hasonló volt az európaihoz. Az elképzelések túlnyomórészt megegyeztek a keresztény doktrínáknak a kutatás által monisztikusnak nevezett lélekfelfogásával, nyomokban azonban kimutatható a többes lélek-képzetek valamikori megléte is.⁵² A témával foglalkozó kutatók többsége – a néphitkutatásra jellemző, korábban már említett, domináns irányzatoknak köszönhetően (ősvalláskutatás, a néphit és vallás szétválasztása) – munkáiban elsősorban a kereszténnytől eltérő, dualisztikus elképzelésekkel foglalkozott, s gyak-

⁵⁰ Pócs 2005b, 92. Az európai lélek-képzetek összefoglaló irodalmáról lásd Pócs 1997, 37.

⁵¹ Caciola 1996, 4.

⁵² Pócs 1990, 626.

ran ezek keleti eredetét hangsúlyozta.⁵³ A magyar anyagban az életlélek meglétét elsősorban a *lélek* és a *lélegzet* szavak rokonsága, valamint a *pára* kifejezés lélek értelemben való használata látszik bizonyítani, míg a szabad vagy árnyéklélek képzetét egyes, természetfeletti képességű hiedelemalakokhoz, mediátorokhoz vagy átmeneti lényekhez kapcsolódó hiedelemmondák bizonyítják, a lélek álmokban tett utazásának szórványosan kimutatható képzetével együtt. Ritka, helyi kivételektől eltekintve azonban nem ismert olyan magyar terminus,⁵⁴ amely kifejezetten az árnyék- vagy szabad lélekre utalna, s a hiedelemadatok alapján feltételezhető, hogy a kétféle lélekfogalmat nem különböztették meg tudatosan egymástól.⁵⁵

A *lélekkel* kapcsolatos elképzelések Hidegségen sokrétű képet mutatnak, amelyben az imént vázolt képzeteknek többsége kimutatható. A lélek milyenségét firtató kérdésekre válaszolva a hidegségiek szinte egyöntetűen vallották, hogy a lélek egy láthatatlan entitás, amit leginkább a levegővel azonosítanak: „a lélek az csak levegő”, „hát annyi, mintha egyet így fújsz ne, s azért nem lásuk, a levegő a lélek”. A lélek testbéli helyének – ha egyáltalán van elképzelésük róla – leginkább a szívet vagy a szívájékot, illetve a vért tartják, s ebbéli meggyőződésüket némelyek a haldoklás testi jeleivel magyarázzák. A haldokló egyre kisebb lélegzetvételeit sokan a lélek kijövetelének tekintik: „Csak úgy szuszog, szuszog, de aztá csak úgy... így feljebb, feljebb, s aztá csak egyszer csak nem szuszog”. Hasonlóképpen úgy vélik, hogy ha valakinek elfolyik a vére, vagy megáll a szíve, az meghal.

Bár a lelket a legtöbben láthatatlannak tartják, néhány beszélgetőtársam szerint a léleknek mégis van alakja, még akkor is, ha az esetleg az ember számára láthatatlan: pl. kicsi madárnak, pontosabban galambnak, lepkeszárnyon járónak

⁵³ Például Vargyas 1984, 60–85; K. Kovács 1982, 118–122; Diószegi 1978, 23–28; Virt 2001a, 15–17; 2003, 251–252. A magyar képzetekhez hasonló kettős lélek-képzetek nyugat- és közép-európai elterjedtsége viszont kérdésessé teszi a magyar motívumok keleti eredetét (Pócs 1990, 627).

⁵⁴ A szabad és életlélek tudatos megkülönböztetése mellett érvel több, a moldvai halottas szokásokkal és hiedelmekkel kapcsolatos munkájában Virt István (2001a, 15–18; 2003, 252). Az általa idézett, az álmok során a testből kilépő lelket jelölő *eszme* kifejezés azonban egyetlen adatközlőtől származik, az általa közreadott többi szöveg pedig nem bizonyítja kellőképpen a kétféle lélek közti konzekvens különbségtételt (lásd 2001a, 256–258, 367–374). Ugyan nem a szabad lélekre vonatkozó terminust, de a kettős lélek-képzet explicit meglétét jegyezte fel Kovács Katalin a kárpátaljai Salánkon, ahol a görög katolikusok a boszorkányt, utalva alteregójára, *kétlelkűnek* nevezték. Úgy tartották, hogy a boszorkány halála után egyik lelke távozik a földi világból, a másik azonban az élők között marad kísértetni. Tanulmányában Kovács feltételezi a „kétlelkű” kifejezés szláv eredetét (Kovács 2002, 67).

⁵⁵ Pócs 1990, 627.

gondolják. Egy idős asszony egy általa olvasott vallásos könyvre⁵⁶ hivatkozva elmesélt egy történetet, melyben Isten engedelmével egy vallásos életű asszony megláthatta, hogy a léleknek méh alakja van.⁵⁷ A történet azért is érdekes, mert ez volt az egyetlen olyan eset, amikor valaki közvetlen kapcsolatba hozta a lelket a méhhez, noha a méhek és a halál, illetve a halott között Hidegségen kétségtelenül van valamiféle kapcsolat. A méhről úgy tartják, hogy szent állat, ezért elmúlását a „meghal” igével szabad csak kifejezni az állatoknak egyébként kijáró „megdöglik” szó helyett. Emellett általánosan tartott elképzelés, hogy a gazda halála után az állatai, de különösen a méhei, megfelelő elhárító rítusok híján elpusztulnak. Mindemellett korábban – az ortodoxoknál pedig még ma is – a temetéskor használt, és a koporsóba tett gyertyát méhviaszból készítették.

A racionálisan megmagyarázhatatlan fényjelenségek lélekként való értelmezése szintén előfordul a közösségben, elsősorban olyan történetek kapcsán, melyekben a halál előrejelzéséről van szó.⁵⁸ Noha ezeknek a szövegeknek a többségében az elbeszélő nem azonosítja konkrétan a látott fényjelenséget a lélekkel, a hetvenkilenc éves, Csíkszenttamásról származó Farkas János által elmondott történetben a megfelelés nyilvánvaló. A családi elbeszélés szerint Farkas János nagyapja sokadik leánygyermekét annak születésekor meggondolatlanul megátkozta, mert fiú utódot szeretett volna. Egy év múlva a kislány – akit egyébként az édesapja időközben különösen megszeretett – súlyos betegségbe esett. A mellette virrasztó asszonyok arra lettek figyelmesek, hogy a temetőből egy gyertyaláng indult a ház felé, ahol megállt a beteg gyermek feje felett, s abban a pillanatban, amikor a gyertyaláng elaludt, a leányka meghalt. Az elbeszélő a szöveget úgy értelmezte, hogy a gyermekért egy korábbi halott jött el. Ugyanő korábban úgy nyilatkozott, hogy a temetőben látott gyertyaláng nem más, mint a bűneitől megszabadult tiszta lélek.

A halottak túlvilági életére vonatkozó néhány elképzelés, valamint az elhunyt visszajárásáról szóló történetek szerint viszont a halott lelke kvázi testi tulajdonságokkal bír. Manapság már csak szórványosan ismert, régebben azonban általánosabban betartott szabály volt, hogy sötétedés után nem öntenek ki vizet az udvarra anélkül, hogy a „félre lélek, mert leöntlek” formulát el ne mondanák. És bár Hidegségen viszonylag ritka az éber állapotban bekövetkező jelenés, a visszajárás tényét a lélek által keltett hanghatások, közeledő léptek hang-

⁵⁶ Ez a könyv, melyre mindenki csak a „Lélek állapota” címmel utalt, több beszélgetésben is előjött, ám a kötetet magát nem sikerült fellelni sem a faluban, sem pedig – legalábbis eddig – a magyarországi könyvtárakban.

⁵⁷ Mindhárom állat: méh, lepke, madár a keresztény szimbolikában általában a lelket jelöli (Pócs 1990, 627).

⁵⁸ A gyimesi szórványtelepülésnek számító Csügésen a halál előtt látott gyertyafényt a haladók testtől elszakadó lelkének tartják (Virt 2003, 253).

ja, kopogás jelzik, vagy a halott megérinti, rosszabb esetben megnyomja az élt, vagyis olyan hatásokat fejt ki, mint egy fizikai test.

Arra a kérdésre, hogy milyen része is tulajdonképpen az embernek a lélek, azaz, hogy milyen viszonyban van az ember egészével és személyiségével, a hidegségiek csak nagyon bizonytalan válaszokat adtak. Nagyon valószínű, hogy ez a kérdés olyan problémákat feszegetett, amelyek a legtöbb emberben korábban meg sem fogalmazódtak. Számukra a lélek az egyházi tanításoknak megfelelően az embernek az a része, amely Istentől származik, amely az életet jelenti, s amely halhatatlan. Meglehetősen direkt – és ezért elképzelhetően torzító hatású – kérdésemre válaszolva csak kevesen mondták azt, hogy úgy vélik, az ember gondolatait és érzelmeit, jó vagy rossz személyiségét a lélek határozza meg. A lélekről folytatott beszélgetések szóhasználatából, amely egyébként megegyezik az egyházi retorikával, egy passzív entitás képe látszik kirajzolódni: az embernek vigyáznia kell a lelkére, az ember bűne a lelket terheli meg, és a léleknek kell a túlvilágon szenvednie.⁵⁹ Ennek ellenére ugyanakkor a halottakkal folytatott kommunikációból úgy tűnik, hogy ezt a tovább élő lelket a halott személyiségével azonosítják: alamizsnaadásakor például – a rituális alkalmakat leszámítva, amikor az alamizsna tárgyát a szokás szabja meg – igyekeznek olyasmit adni a halottért, amit az életében különösen szeretett. Ugyanígy a halott korábbi preferenciái meghatározónak tűnnek abban, hogy hogyan értelmezik azokat a szituációkat, amelyekben felmerülhet a halottak közelsége. A közösségben a véletlenül kiömlő, kárbavesző italról vagy élelmiszerről általában úgy tartják, hogy azt a halottak várták, s őértük „esik”, de nem minden ilyen szituációt értelmeznek így. Egy asszony például többször is elmesélte, hogy az anyósa halálát követő toron az egyik pálinkáspohár az ő minden igyekezete ellenére kiömlött. Az esetet a jelenlévők akkor is, és a történet elbeszélésének alkalmával is egyöntetűen úgy értelmezték, hogy a pálinka azért ömlött ki, mert a halott várta, hiszen életében is nagyon szerette a rövidet. Ugyanez az asszony egyik látogatásom során kiöntött fél kiló cukrot, s amikor megkérdeztem, hogy ezt vajon nem a halott várta-e, határozott nimmal válaszolt mondván, hogy az anyósa soha nem kedvelte különösebben az édességet.

Mindemellett néhány beszélgetésből az derült ki, hogy van az embernek egy olyan összetevője is, amely elszakadhat a testtől, és tartózkodási helyétől akár nagyon távol is meg tud jelenni. Az *alteregók*ra vonatkozó hidegségi elképzelések meglehetősen változatosak, és bizonyos előfordulásai szoros kapcsolatot mutatnak több természetfeletti lénnel, vagy természetfeletti képességekkel rendelkező alakokkal. Éppen ezért kétséges, hogy mennyire szabad a különböző

⁵⁹ Ez lehet talán az oka annak a Hidegségen csak elvétve ismert hiedelemnek, hogy a halál után a lélek leköpi a bűnös testet.

kontextusban és szövegtípusban megjelenő hasonmásokat egy képzetnek tekinteni, illetve azt feltételezni, hogy egy valóban meglévő és létezőnek hitt lélektípusra utalnak. Annyi bizonyos, hogy az alteregóknak a kutatás által megalkotott, és a fejezet elején vázolt definíciója a Hidegségen előforduló hasonmás-képzeteknek csak bizonyos előfordulásaira érvényes.

Ami a hidegségi *hasonmás*okat illeti, többen elmondták, hogy sem halott, sem pedig élő ember után nem szabad vágyakozni, mert akkor az illető megjelenik. Egy asszony mesélte, hogy nagyon várta már régóta távol dolgozó férjét, s egyik éjjel az éjszakai busz érkezése után hallotta is annak hazatérő lépteit. Miután azonban hiába várt arra, hogy a férje bejöjjön a lakásba, nagyon megijedt, mert rájött, hogy nem a valóságos ember, hanem annak csak a képmása tért haza. Egy másik asszonnyal akkor történ hasonló eset, amikor katonaként távol lévő urát várta haza; s őt anyósa figyelmeztette, hogy jobban teszi, ha nem gondol a férjére. Ugyanő a szomszédjáról mesélte, hogy annak távol lévő szeretője jelent meg egyszer, s az élmény hatására a férfi jobbnak látta elfelejteni az áhított leányt. Hasonló módon halott ember lelke is megjelenhet: egy özvegyasszony arról számolt be, hogy miután este sokat gondolkodott a férjéről, s vágyott arra, hogy megpillantsa, éjjel egy fekete férfialak ráfeküdt és megnyomta.

Ezekből a történetekből és a hasonmásra vonatkozó beszélgetésekből két fontos momentum rajzolódik ki. Az egyik az, hogy ez az entitás nem tudatos része az embernek, azaz függetlenül tulajdonosa tudatállapotától, annak akaratától és tudta nélkül képes elszakadni a testtől, ami semmilyen formában nem befolyásolja birtokosának létezését. A szövegekben a hasonmás megjelenését a tulajdonos utáni vágyakozásával mindig az élmény részese inspirálja. A másik jellegzetessége pedig az, hogy megjelenése mindig súlyos veszélyt jelent az általa meglátogatottak számára, akiket kínoztak vagy kétségbe ejt, azaz akár halálra is rémíthet. Ez egyébként leginkább a kísértet attribútuma, és egyet jelent a kétségbeejtett személy elkárhozásával.

Az elbeszélők meglehetősen bizonytalanságot mutatnak a tekintetben, hogy valójában mi is az, ami ilyenkor kapcsolatba lép az emberrel: a távollévő lelke, a képmása vagy a szelleme. A katonáskodó urát váró asszony, aki szerint az ember szelleme látogatja meg ilyenkor az embert, arra a kérdésre, hogy mindenki rendelkezik-e szellemmel, úgy válaszolt, hogy azoknak van ilyen, akiket valaki nagyon vár. A harmadik elbeszélő pedig, akit elhunyt férjére való vágyakozása után éjjel megnyomott valami, határozottan tagadta, hogy férje lelke tért volna vissza hozzá – ő úgy fogalmazott, hogy a gonosz lélek⁶⁰ nyomta meg. Mindebből úgy tűnik, hogy nem is annyira a távollévő ember lelke, hanem inkább az ő ké-

⁶⁰ Ez a kategória megint csak nem bír egységes jelentéssel a közösségben, de még a mibenlétére vonatkozó egyéni magyarázatok is homályosak a legtöbb esetben. Jelölheti magát a sátánt is, de elkárhozott, rossz halottak lelkét is.

pében, az ő képmását mintegy megszállva, egy pontosan meg nem határozott rosszindulatú démon jelenik meg.⁶¹

Ezt a feltevést látszik erősíteni a hasonmás kapcsolata a *lidérc*-hiedelmekkel, amelyek szintén nehezen választhatók el az ördög általi megkísértéstől, illetve megszállottságtól.⁶² Az alábbi idézet jól példázza a képzetek egymásba fonódottságát:

Az ördög megkísírti. Annak a képibe, a kit busul. Volt úgy, hogy a leán busulta a legént. Erössen busulta. S akkor a legén este megérkezik, tudták, a szomszédba es, tudták mindenki, hogy nem jár hozzá. S azt úgy híjják, hogy lüderc. Erössen busulta. Mondta ő, a leán, hogy jár hézza, azt mondja a legén. Azt mondták, nem jár te. Akkor az édesanya bément, ezelőtt vót olyan szalma, tettek, s lepedővel letakrták. S odanyúlt, ott a lábiknál, hogy vett ki szalmát, hogy tegyen tüzet, s há szikrázott, s há elment. Na akkor megtudta, hogy a leánnyához a lüderc járt.

És hogy lehet védekezni a lidérc ellen, hogy ne jöjjön többet?

Azt nagyon sokat vitték a papokhoz, sokat imádkoztak, aztá míg meg tudták menteni. Mert az ha ráad, akkor ment, akkor má ment.

És melyik papokhoz adták, ide a katolikusokhoz?

Azokhoz es.

És az ortodoxokhoz is?

Igen, igen. (N84)

A lidércszeretőről szóló elbeszélések szüzséje több ponton hasonlóságot mutat a hasonmásokról szólókéval: a jelenség egy szerelme, férje, szüleje után vágyódó embernek jelenik meg, és látogatása a sóvárgóra nézve kellemetlen, sőt a lidércelbeszélések esetében időnként végzetes következményekkel jár. Noha az élő ember hasonmásáról szóló, saját élményként elmesélt elbeszélések ritkán mennek el az ember és a hasonmás találkozásáig, nem tartalmazzák a lidércre jellemző alak- sajátosságokat, és az elbeszélő az őt megkísértő jelenséget soha nem nevezi lidércnek, megkockáztatható, hogy valójában egyazon jelenségről van szó. Annál is inkább, mert a lidércet és a távollévő képmását is időnként gonosznak nevezik – amit a közösségben sokszor a rosszindulatú szellemi lények differenciálatlan gyűjtőfogalmaként kezelnek.⁶³

⁶¹ Vö. Pócs 2005b, 91.

⁶² A hasonmás, a lidérc, a halottak és a boszorkány alakjának újkori, kora újkori adatokban kimutatható közös vonásairól lásd Pócs 1997, 43–69.

⁶³ Ez alátámasztani látszik Charles Stewart azon megállapítását, hogy a különböző rosszindulatú természetfeletti lények és a keresztény ördög lényegileg egyazon gondolati struktúra kifejeződései. Ő a görögországi démonhiedelmeket vizsgáló munkájában arra a következtetésre jutott, hogy a különböző démonikus alakok tulajdonképpen a keresztény vallás ördöggépzetének a helyi megnyilvánulásai (Stewart 1991).

A fentiekől némileg eltérő hasonmáslélek képzete a *boszorkány*- és az ezzel gyakran keveredő *szépasszony*hiedelmekben is megjelenik.⁶⁴ Bár a boszorkány alakjának problémája Hidegségen is rendkívül összetett, a lélek-képzetek szempontjából most csak annyit lényeges megjegyezni, hogy itt is ismert a kutatás által *moraboszorkánynak* nevezett típus,⁶⁵ vagyis olyan alteregóval – saját testi vagy szellemi valójában, illetve állatalakban megjelenő hasonmáslélekkel – rendelkező természetfeletti képességű személy, aki e hasonmás segítségével viszi véghez gonoszterteit, elragadja, meglovagolja vagy megnyomja az embert, és tilón repül éjszakai mulatságra.⁶⁶ Az elbeszélésekben a szépasszonyokat és boszorkányokat ugyanakkor időnként szellemesnek nevezik, ami azonban nem feltétlen kételkedést jelent, hiszen a kifejezés számos esetben a boszorkány Gyimesben szinte kizárólagosan béka alakú segítőszellemére utal.

Mindezek a hiedelemlényekhez kapcsolódó lélek-elképzelések eltérnek a közönséges ember lelkére vonatkozó képzetektől. Valószínűnek látszik, hogy a képmáslélek két különböző formája nem tekinthető egy lélekfajtának. A jelenségeket terminológiaiilag összekötő – a távol lévő ember megjelenési formájára egyébként csak szórványosan alkalmazott – *szellem* kifejezés szemantikai mezőjét megvizsgálva úgy tűnik, hogy nem egy konkrét lélektípusra, hanem különböző transzcendens kategóriákra (lélek, kísértet, lidérc, gonosz, segítő szellem) utal, illetve azok közös lényegét fejezi ki. Vagyis azt, hogy ezek az jelenségek nem emberek, nem fizikai-biológiai lények, annak ellenére sem, hogy a velük történő találkozások során nagyon is testi tulajdonságokról tehetnek tanúbizonyságot. A hasonmásjelenségek sokrétűsége és szórványos előfordulása mellett a dualisztikus lélekképzet általánossága ellen szól az is, hogy a különféle lélektípusokat tudatosan soha nem különböztetik meg egymástól, tehát a léleknek tulajdonított többféle funkciót nem asszociálják különálló lelkekhez. Ha tehát látszólagosan pozitív adatok alapján azt állítanánk, hogy Hidegségen megtalálható a kettős lélek-elképzelés, a tudomány által kialakított kategóriákat erőltetnénk az anyagra, ami természetesen erősen torzító képet eredményezne. A kétféle gondolkodásmód – tudományos és helyi – különbségét jól érzékelteti az a beszélgetésrészlet, melyben arra próbáltam rákérdezni, hogyan lehet az, hogy egy élő em-

⁶⁴ Hidegségen a két terminust gyakorta szinonimaként használják, ezért a két hiedelemalak megkülönböztetése sokszor lehetetlen. A két alak összefonódása azonban nem hidegségi sajátosság, vö. például Pócs 1997, 62–64.

⁶⁵ Pócs 1997, 44.

⁶⁶ Az egy-két generációval korábbról származó hiedelemmondákban a boszorkányokat a közösség egyes tagjaival azonosították, ma már azonban szinte senkit nem tartanak a szó szoros értelmében vett moraboszorkánynak, annak ellenére, hogy ennek bizonyos attribútumai időnként a tejelvétellel vádolt, helyi terminussal inkább *fermekásnak* nevezett személyek alakjához is tapadhatnak.



Családi halottakért tartott imádkozó halottak napja előtt Bandi-patakán.

ber lelke annak tudta nélkül és tudatállapotától függetlenül képes a testén kívül megjelenni:

Mert az hogy lehet, hogy élő embernek a mása megjelenik?

Megjelen az Isten őrizz hallod-e, az ilyen. Kétségbe tud ejteni, kétségbe tud ejteni. Ha valakit nagyon vársz, vagy valaki meg van halva, vagy megkívánod, vagy anynyira megkívánod, hogy, Isten tudja, hogy nem szabad erőst, vagy kételkedj valami fölött érted-e. Vagy hogyha valaki szólít. Vagy megkopogtassa az ajtódot. Azt nem

szabad, megnyisd addig, amíg kétszer vagy háromszor nem szól hozzád. Nem szabad egyáltalán.

Mert az micsoda lehet?

Az lehet annak a lelke, akit te vársz, vagy valaki.

De akkor is ha élő? Élőnek a lelke?

Hát hallod-e, élő képibe is meg tud jelenni.

Igen, a lelke?

Így meg, hogy addig képzelődsz, hogy meg, meg tud jelenni.

És közben ő mondjuk, mit tudom én, Budapesten van...

Igen, igen...

Nem tud az egészről semmit..

Semmit, nem, nem.

[...]

És hány lelkünk van akkor? Mert akkor elmegy a lélek oda, de közben én élek itt... az hogy lehet?

Hát ezt nem tudom hallod-e, hogy megy. A képmásod, vagy valami, az jelenik meg, érted-e, a képmásod. Valaki elejibe. (N33)

Amíg számomra tisztázandó kérdés volt az, hogy hogyan lehet a lélek két helyen, beszélgetőtársam szemmel láthatólag korábban nem gondolkodott el ezen a problémán, és valószínűleg az én kérdésem ösztönözte az ellentmondás valamilyen szintű feloldására.

A hasonmáslélek előfordulása ellenére tehát a legtöbbször által vallott lélek-elképzelés inkább szinkretikusnak mondható: a lelket egy egységnek tekintik, amely azonban több aspektussal rendelkezik, egyszerre jelent életprincípiumot, olyan entitást, ami a halál után tovább élve üdvözülni vagy elkárhozik, és amely az ember egyéniségének a meghatározója lehet.

Holttest

Azonban nem egyértelműen csak a lélek az az entitás, amivel az élők a halottat azonosítják. Bár a keresztény vallás nem hagy kétséget a tekintetben, hogy az ember összetevői közül a lélek éli túl a halált, a feltámadás tanának a test legalább annyira központi része, mint a lélek. Éppen ezért, ahogy Paul Binski frapánsan kifejezte, a keresztény vallás legalább annyira a test, mint a lélek vallása,⁶⁷ annak ellenére is, hogy például a keresztény doktrínákat nézeteivel olyannyira meghatározó Szent Ágoston több helyütt hangsúlyozta ez utóbbi fontosságát az

⁶⁷ Binski 1996, 11. De szintén a test fontosságára mutatott rá Davies 1997, 120.

előbbivel szemben.⁶⁸ A középkorban a testet alapvetően a lélek természetes szimbólumának tekintették,⁶⁹ de hogy a jel és jelölt kapcsolatánál jóval lényegibb viszonyról volt szó, azt többek között a szentkultusz vagy a holttestre irányuló különböző eljárások mutatják.⁷⁰ A test és lélek szoros szimbiózisát hangsúlyozta Aquinói Szent Tamás is, aki bár a lélek test nélküli létét nem vonta kétségbe, úgy vélte, a testi érzetek befolyásolják a lélek fejlődését, s ezért az „ént” sem lehet csupán a lélekkel azonosítani.⁷¹

Arra, hogy a test nem pusztán szimbóluma a léleknek, Hidegségen is a halotti rítusok holttestre vonatkozó előírásaiból lehet következtetni. A holttest kezelésének módja ugyanis a közösség elképzelései szerint is hatással van a halott túlvilági életére, kényelmére. Ami a holttesttel történik, az a lélekkel is történik, pontosabban paradox módon a következményeket a lélek fogja érezni a másvilágon. Így például nem szabad megkötözni a halott kezét vagy lábát, mert az akadályozza mozgását a túlvilágon, s kényelmetlenséget okoz neki az is, ha öltöztéke vagy frizurája túl szoros.⁷²

Noha a test mulandósága és a lélek halhatatlansága Hidegségen mindenki számára nyilvánvaló, a test és a lélek közti határvonal korántsem világos és kategorikus. A keresztény tanokból következően a halott személyisége a halál és a feltámadás között alkotóelemeire bomlik, ez azonban a túlélők számára mentálisan valamilyen szinten befogadhatatlan, s a lélek és test szétválasztása teljes egészében soha nem megy végbe.⁷³ Éppen ezért nagyfokú bizonytalanság figyelhető meg arra vonatkozóan, hogy a testtel, vagy a lélekkel azonosítják-e a halottat. Bizonyos esetekben hol az egyik, hol a másik elképzelés tűnik hangsúlyosabbnak annak ellenére, hogy definíciószerű tudásuk szerint egyértelműen a lelket tartják a halál után is létezőnek.

A halottat egyértelműen test és lélek egységeként kezelik akkor, amikor a holttest még a ravatalon fekszik, annak ellenére is, hogy a közösségben egybehangzó vélemény szerint a lélek a halál pillanatában kiszakad a testből. Apósa temetéséről mesélve például egy, a harmincas évei közepén járó asszony szinte élő testként beszélt a holttestről: „S akkor itthon vót felravatalozva három, két éjjen

⁶⁸ Schmitt 1994, 20.

⁶⁹ Binski 1996, 21.

⁷⁰ Gondolok itt a halotti rítusokra, vagy a holttesten végrehajtott különböző kivégzési eljárásokra, amelyek társadalmi jelentőségükön túl az illető halott üdvözlését is befolyásolták, pontosabban megakadályozták. A holttest teljes elpusztítása egyenlő volt az örök halállal, mivel a feltámadás csak a testtel együtt volt lehetséges. Erről bővebben lásd például Finucane 1981, 49–51; Dülmen 1990.

⁷¹ Binski 1996, 201.

⁷² Ami megint csak a lélek kvázi materiális elképzelésére utal.

⁷³ Test és lélek mentális szinten történő elválasztásának nehézsége természetesen nem csak a hidegségiekre, és nem is csak a keresztény vallásra jellemző.

aludt még idehaza, hogy hazahozták. Rea harmadik napra temettük.” Ez a hozzáállás tükröződik a temetési szertartás során is: a holttesttől búcsúznak, és hozzá szólnak a siratók szívbemarkoló sorai is. Bár nem ennyire egyértelműen, de a temetés után is megfigyelhető, hogy a halottat – ha csak részben is, de – azonosítják a holttesttel. Amikor egy özvegyasszonyt arról kérdeztem, hogy vajon lehet-e az élőknek tudomása arról, hogy mi lehet a halottal a túlvilágon, a következőképpen válaszolt: „Há nem tudom. Nem tudom. [...] Úgy elfogyott abba a koporsóba.” Viszonylag általánosnak mondható, hogy a koporsót vagy a sírt tekintik a halott tartózkodási helyének – mindamellett, hogy természetesen meggyőződésük, hogy a lélek a túlvilágon él tovább. A siratószövegek állandó motívuma, de az interjúk során is előfordult, hogy a koporsót és a sírt a halott házának nevezik, s többen kifejezték azt, hogy a sírnál jobban érzékelik a halott jelenlétét. Ezzel az elképzeléssel kapcsolatos az az egyébként nem túlzottan elterjedtnek mondható szokás is, hogy a temetés utáni héten a halottat meg kell látogatni a temetőben. Szintén a halott sírbéli jelenlétére utalnak a temetővel kapcsolatos félelmek is. Egy fiatalasszony például arról beszélt, hogy fél a síron lévő repedésektől, mert mindig úgy érzi, hogy azon keresztül nézi valaki.

A halott identitását illető bizonytalanságok ellenére azonban egyöntetű vélemény az, hogy az ember halál utáni sorsa a túlvilágon teljesedik be. Magáról a túlvilágról és a holtak ottani életéről azonban szintén sokféle elképzelés létezik Hídegségen.

Túlvilág-képzetek és a túlvilági élet

A purgatórium-tan 13. századi kanonizációja⁷⁴ óta a római katolikus tanítás szerint a túlvilágot három hely: a mennyország, a pokol és a purgatórium vagy tisztítóhely alkotja.⁷⁵ A mennyországba kerülnek a teljesen jók lelkei, az örök kárhozatot jelentő pokolba a teljes egészében rosszak, a purgatóriumba pedig a se nem teljesen rosszak, se nem teljesen jók. Az utóbbi kategóriába tartozó lelkeknek még van reményük az üdvözlésre; a szenvedőhelyen eltöltött hosszabb-rövidebb vezeklési, tisztulási idő után bűneiktől megszabadulva a mennyországba jutnak. Míg a túlvilág tartományai és az üdvözlés feltételei alapján véve általánosan elfogadottak a katolikus keresztény világban, addig az egyes alkotórészek helyét, illetve milyenségét illetően sem a teológiai írások, sem pedig a hívők elképzeléseit talán jobban tükröző látomásirodalom nem volt sokáig egy-

⁷⁴ A purgatórium-képzet kialakulásának évszázados folyamatáról, valamint e folyamat társadalmi hátteréről lásd Le Goff 1984.

⁷⁵ A purgatórium létezését sem a protestáns egyházak, sem pedig az ortodox egyházak nem fogadják el.

séges.⁷⁶ Mindez azért érdekes számunkra, mert a különböző időszakokból és forrásokból származó, de sokszor egymás mellett létező elképzelések előfordulnak a hasonlóképpen heterogénnek mondható hidegségi túlvilág-elképzelésekben is, amelyekre mindemellett hatást gyakoroltak az ortodox tanítások is.

A túlvilág topográfiája

A hidegségiek a túlvilágot és magát a túlvilági életet alapvetően megismerhetetlennek tartják, olyan tartománynak, amelyről az ember nem rendelkezhet közvetlen információval:

S a papok azér vannak, hogy azok tanítsák a hitet, s azt mű kell tudjuk, s a szentírás szerint menyünk s minden, de aztán hogy a másvilágon hogy lesz, azt csak a Jóisten tudja. Azt nem tudjuk mi. Azt földi ember nem tudja. Egyszer biztos. (N56)

Ha válaszolnak is a túlvilágra vonatkozó konkrét kérdésekre, a megkérdezettek rendszerint igyekeznek az elmondottakat távolítani maguktól, mintegy jelezvén azt, hogy csupán tanult vagy hallott, nem pedig tapasztalt információról van szó, melynek valóságosságát nem tudják minden kétséget kizáróan bizonyítani. A válaszok előtt gyakoriak a „szentírás szerint”, „mi is csak a papoktól tudjuk”, „így tartja a vallásunk”, „azt mondják” fordulatok, illetve sok a kitérő, szintén formulaszerű válasz: „úgy szokták mondani, hogy onnat még nem jött vissza senki, hogy megmondja, hogy mi van a túlvilágon”. A másvilág megismerhetetlenségét támasztják alá azok a mondai párhuzamokkal bíró elbeszélések is, melyekben egy házaspár vagy két jóbarát megegyezik abban, hogy amelyikük hamarabb meghal, az az élőnek megjelenve elmondja, milyen is a másvilág.⁷⁷ A Hidegségen elmondott változatok mindegyike az egyezés kudarcáról szól:

Senki se jött vissza, aki meghalt, hogy valamit mondjon meg, hogy hogy vannak túl. Hogy hogy van, mit csináltak, mondom má mi megbeszéltük vót az emberemmel, hogy ha ő hal meg hamarabb, ha én, hazajő amelyik hamarabb meghal, s a másiknak megmondja, hogy hova vitték, s hogy vitték el, s hova tették s ott mit csinálnak s mindent, de nem jött vissza még ezidáig. S nem mondott semmit sem. (N79)

Néhány halottakkal kapcsolatos álom alapján úgy tűnik, hogy a túlvilág megismerhetetlensége Isten által elrendelt dolog. Egy asszony például börtönben el-

⁷⁶ Erről lásd például Dinzelbacher 1981, 90–120; Le Goff 1984.

⁷⁷ Körner B. VII. 35 (Körner 1970, 71).



Utolsó ítélet ábrázolás görög katolikus szentképen.

hunyt keresztpjától próbált álomban a másvilágról érdeklődni, s a következő választ kapta:

S azt kérdeztem, hogy mondja meg keresztapa, hogy milyen az a túlvilág.

Igen.

Magát álmodtam, s mondja meg, hogy milyen az a túlvilág. S azt mondta, tudja-e, tudod-e mit mondok Ilonka, azt mondta, erről te ne érdeklődj, me én neked nem tudom megmondani, me nem szabad megmondjam. Mikor te es idejössz, akkor meg fogod tudni, hogy milyen a túlvilág. S így csak szépen odatűnt, de ahogy a korporsóba úgy vót, úgy minha csak a hang csak úgy kijött. A hangja a száján, hogy ne, így s így, me én kérdeztem vóna, hogy mondja meg, hogy milyen az a túlvilág. S szenved-e a lelke, s azt mondta, hadd el lelkem ne kérdezd, me te is ideérsz, s akkor meg fogod látni, hogy mi a túlvilág. (N50)

Ennek ellenére többnyire a halottakkal kapcsolatos álmok, illetve az egyes halotti rítusok és a hozzájuk kapcsolódó magyarázatok jelentik azt a forrást, amelyben megjelennek a túlvilággal kapcsolatos, sokszor talán nem is tudatosuló elképzelések. Ezekből a közvetett információkból, és a konkrét kérdésekre adott – gyakran ugyan bizonytalanokodó – válaszokból rajzolódnak ki a hidegségieknek a túlvilág egyes részeire és azok milyenségére vonatkozó elképzelései.

A hidegségiek a másvilág tartományait alapvetően helyként képzelik el, nem pedig állapotként, ahogyan azt a mai egyházi tanítások inkább sugalmazzák. A másvilág helyként való felfogása, ugyanakkor pedig a megismerhetetlenségébe, az élő ember számára elérhetetlen mivoltába vetett hit sajátos helyzetet teremt, és sokszor bizonytalan, ellentmondásos túlvilágelképzelésekhez vezet. Ami az egyes másvilági régiók helyét illeti, a legelterjedtebb nézet szerint – a középkori egyházi vélekedésekkel, illetve a látomásirodalom szövegeivel is egybecsengően – a mennyország az égen, a pokol pedig valahol a föld alatt található.⁷⁸ Elvértve azonban ennek ellentmondó nézetek is ismertek. A harmincnégy éves Matild szerint például a pokol a földön, mégpedig a tűzhányókban van: „Azt es mondják, hogy a pokol itt van a földön, ezek a tűzhányó hegyek. Ilyent is mondanak, hogy írták a könyvek. Aztá ezt nem lehet tudni.” Az, hogy a pokol bejárata vagy esetleg maga a pokol egy vulkánban található, a középkorban elterjedt nézetnek számított,⁷⁹ és számos középkori exemplumszövegben is előfordult.⁸⁰ Szintén vannak középkori párhuzamai annak a Hidegségen meglehetősen ritka vélekedésnek, mely szerint a pokol is a mennyországhoz közel, vagyis fent, az égen van.⁸¹ Az elképzelés alapja a Lázárról és a gazdag emberről szóló – egyébként Hidegségen meglehetősen széles körben ismert – bibliai parabola, melyben a fös-vénysége miatt pokolra jutott gazdag, látván az Ábrahám kebelére jutott Lázárt, annak segítését kéri, de hiába (Luk. 16:19).

Még változatosabbnak mondhatók a hidegségi elképzelések a purgatóriumot illetően, amelyet sok esetben nem is különálló helyként, hanem csak tisztító-tűzként emlegetnek. Mint ilyent, egyesek a pokolba, mások viszont a „mennyország szádába”, azaz a mennyország kapujába vagy a mennybe helyezik: „hát a pörgátrium tüze is az menyországhoz hasonlít, mert mikor azon átmegy, akkor már menyországba megy.” Jacques Le Goff már idézett könyvében írja, hogy a purgatórium évszázadokon át tartó folyamat során vált purgatóriumi tűzből a túlvilág önálló részévé, s a konkrét helyéről alkotott elképzelések is sokáig ingadoztak menny és pokol között.⁸² Végül az egyházi, teológiai irodalomban a purgatórium infernalizálódott, Aquinói Szent Tamás írásai nyomán pedig véglegesen a „föld alá került”.⁸³ Talán részben ennek a következménye az, hogy

⁷⁸ Gurevics 1974, 63–64; Dinzlbacher 1981, 91; 101; 108.

⁷⁹ Dinzlbacher 1981, 95 és Le Goff 1984, 201–208. Ez utóbbi ugyanakkor olyan szövegeket is idéz, melyek a tűzhányót – a legtöbb szövegben az Etnát – a purgatóriummal azonosítják (Le Goff 1984, 205–206).

⁸⁰ Az exemplumoknak ez a típusa középkori uralkodók alakjához kapcsolódik, akik haláluk után, az egyház elleni támadásaik miatt egy tűzhányó gyomrában szenvednek (Dinzlbacher 1981, 94).

⁸¹ Dinzlbacher 1981, 110–111.

⁸² Le Goff 1984, 205–208.

⁸³ Dinzlbacher 1981, 101.

a laikusok számára – régen is és ma is – a tisztítóhely és a pokol sokszor öszszemosódik, mind elhelyezkedését, mind pedig, jellegzetességeit, illetve funkcióját tekintve.⁸⁴ Szintén középkori gyökerei vannak annak a Hidegségen ritkának mondható elképzelésnek is, amely a purgatóriumot a pokol tornácaival azonosítja.⁸⁵

A túlvilág egyes részeinek vertikális tengelyen történő elhelyezése mellett – igaz ugyan, hogy szórványosan –, de egy másik, jobb-bal oppozíció mentén történő lokalizáció is ismert Hidegségen, amely szerint a jók Istentől vagy Jézustól jobbra, a rosszak pedig balra helyezkednek el. Hasonló elrendezés látszik abban az álomelbeszélésben is, melyben egy abortuszra készülő leánynak Szűz Mária megmutatja a gyermekeiket eltevő asszonyok szenvedését:

Akkor azt látta éjjel álmába, a vászon ki vót vágva, hogy neki Mária megjelent. Az édenes Mária megjelent, s azt mondta, hogy gyere menjünk menyországba. S a kezit megfogta, örökké Katalin, nyugodjék békébe, örökké mutatta, hogy a kezit, s így mentek így errefelé. S akkor Mária ment, a menyország kapuját kinyitotta, s hát egy út van el közte. Egy ilyen széles, jobbfelül, ahogy így bementek, mert így mentek, így vót a jobbfelül, így a balfelül, hát az asszonyok le vannak ülve fehérbe, s mondják az óvasót. Olyan nagy szemű olvasóik vótak. S balfelől, így, amelyik asszony eltette a gyermekit, kinek egy a térgye közt, kinek kettő, kinek három, ki a mennyit eltett. Terhességét megszakította. S azt mondta Mária, na azt mondja, ha te is elteszed, így jársz. Örökké eszed, soha el nem fogy. (N70)

Azok szerint a hidegségi szövegek szerint, amelyekben a jók és a rosszak egymáshoz képest jobbra, illetve balra helyezkednek el, mindkét csoport a mennyországban tartózkodik. Ennek a doktrinálisan mindenképpen téves nézetnek minden valószínűség szerint az az itt is megtalálható képi ábrázolás jelentheti az alapját, melyben Jézus az utolsó ítélet alkalmával „a bárányokat szétválasztja a kecskéktől”, a jókat a jobbára, a rosszakat pedig a baljára küldve.

A középkori teológiai írárok és látomásszövegek egy jelentős része a túlvilág egyes tartományait – a menny egyértelmű égi helyzetéből kifolyólag elsősorban a poklot, illetve a purgatóriumot – az ember valós földrajzi környezetében, barlangokban, hegyek gyomrában, erdőkben, völgyekben, esetleg az ismert világ peremén helyezi el.⁸⁶ Feltehetően a földrajzi ismeretek kiterjedtsége miatt Hidegségen gyakorlatilag ismeretlenek az ehhez hasonló elképzelések. Az egyet-

⁸⁴ Dinzlbacher 1981, 103.

⁸⁵ Dinzlbacher 1981, 104.

⁸⁶ Dinzlbacher 1981, 103. A purgatórium földrajzi helyéről lásd Le Goff 1984, 200–204; Brown 1975; a földi túlvilág laikus képzetéről többek között: Mengis 1930–31, 474; Le Roy Ladurie 1997, 556.

len kivételt az ötvenöt éves Nagy István vélekedése jelenti, aki némiképp a középkorhoz hasonló logikával elképzelhetőnek tartotta, hogy a mennyország egy számunkra még ismeretlen bolygón található.

Közvetetten azonban a túlvilágnak az ember által lakott területhez viszonyított térbeli elképzelése jelenik meg azokban az eljárásokban, amelyeknek célja, hogy bizonyos, a halott által hiányolt vagy eldugott tárgyakat, amelyek így túlvilági nyugalomát zavarják, eljuttassák az elhunythoz. Az alamizsnaadás szimbolikus aktusán túl – amely a leggyakoribb megoldásnak számít – a tárgyak túlvilágra „küldésének” többféle módszere ismert. Föld alatti túlvilág képzetére utal a dolgok sírba történő beásása, vagy egyszerűen csak elásása. Az a ritkának mondható eljárás pedig, hogy az ilyen tárgyakat a patakba vetik, „a vízben elengedik”,⁸⁷ egy horizontálisan távol lévő másvilág-elképzelést jelez. Ezeket a megoldásokat hiba lenne azonban nem szimbolikusan értelmezni, és arra a következtetésre jutni, hogy a hidegségiek közül némelyek a túlvilágot az ember által esetleg megközelíthető, valós földrajzi helyként képzelik el. E gyakorlatok azonban jól jelzik azokat a sajátos mentális erőfeszítéseket, amelyekre a túlvilág helyként való felfogása, és a két világ átjárhatóságába, vagyis az élők és holtak gyakran materiális szinten is megnyilvánuló kapcsolatába vetett hit kényszeríti az embert.

Annak ellenére, hogy a hidegségiek a túlvilágot nem kötik konkrét földrajzi helyhez, a földi túlvilág képe nagyon is általánosnak mondható abban az értelemben, hogy igen elterjedt az a vélekedés, amely szerint a halottak az élők között, ám többnyire számukra láthatatlanul a földön tartózkodnak. E szerint az elképzelés szerint a másvilág mégiscsak az ember által lakott tér része, de annak egy láthatatlan és az élők számára megismerhetetlen dimenziója. E felfogás mögött valójában többféle túlvilágkép húzódik meg. Az egyik szerint a túlvilág összes tartománya az élők között van, s így a halottak a haláluk és az utolsó ítélet közötti időszakot teljes egészében a földön töltik: „úgy mondták a régi öreg papok, hogy itt közöttünk vannak. Ítilet napig. Tudja a Jóisten”. Ezt az elképzelést támasztja alá – a hidegségiek számára is – az a hit, és ennek bizonyítékeként azok az álmok, amelyekben a megjelenő halott jelzi, hogy mindent tud élő hozzátartozóiról:

Hát egyszer mesélte keresztanyám, hogy az apját megölték. S azt mondta aztá, hogy rea, ahogy eltemették, egy hétre-e vagy kettőre rea meglátta a felesége. S azt mondta, hogy itt vagyok köztetek azt mondja, s milyen keservesen kell nézzem azt mondja, tük nem láttok engem, de én látlak titeket, azt mondja, látom a gyerekeket, hogy

⁸⁷ A települést keresztülszelő patak sajátos mágikus szereppel rendelkezik, különösen a rontást elhárító rítusokban: minden gyanúsnak tetsző tárgyat vagy a gyógyítás során felhasznált mágikus eszközt a vízbe dobnak, ezt tekintve a leghatékonyabb módszernek az ártó erők eltávolítására.

futkorásznak az udvaron, hogy játszódoznak, hogy fáj a lelkem, nem tudok hézik szólni, mondta az ember a feleséginek, mondta álmába látta. Aztá akkor azt mondta ennyi lesz, így mondta nekem, magyarázta nekem. Hogy ő lássa, hogy a gyermekeit. (F 55)

A hatvanhét éves Barta Jolán viszont nem álomélmény alapján, hanem a túlvilág konkrét földrajzi elhelyezhetetlensége miatt következtetett – némiképp racionális logikát követve – arra, hogy a lelkeknek a földön kell tartózkodnia: „Hát az a lélek csak velünk kell legyenek, itt a levegőbe, mert hol fér el, hol az a túlvilág...”. Ugyanő mondta azt is, hogy a halottak a szélben is járhatnak:

Apósom mikor meghalt, jajj milyen nagy vihar jött vót el, az a, nálunk az udvaron. úgy dergetett s ott úgy, úgy esze-vissza seprert mindent, s akkor nekem nagyot ütött a fejembe, hogy nem-e apósom jött haza s ott rendezi. A szélviharba járhatott.

Az, hogy a halottak szélben csapatosan száguldanak Európa-szerte, elsősorban boszorkány- és varázslóperek kora újkori aktáiból ismert elképzelés.⁸⁸ Gyimesben azonban általában az öngyilkosok alakjához kapcsolódik inkább: az ő lelküket haláluk után pár napig vagy addig, amíg meg nem találják a testüket, az ördögök szélben hordozzák.⁸⁹

Az, hogy a halottak haláluk után csak egy bizonyos időt töltenek a földön, az előzőnél lényegesen elterjedtebb elképzelés. Arra vonatkozóan azonban, hogy a halottak mennyi időt, és miért maradnak a földön, számos eltérő vélekedés ismeretes a közösségekben. Mivel az ideiglenes földi tartózkodás kérdése szerves része a halottak túlvilágra vezető útjára vonatkozó elképzeléseknek, elemzésüket célszerűnek látszik a hidegségiek eszkatologikus nézeteinek kontextusában elvégezni, annak ellenére is, hogy bizonyos értelmezések szerint szorosan kapcsolódnak a lélek vezeklésének, és így a földi purgatóriumnak a képzetéhez is.

A lélek tartózkodási helye – eszkatológia

A katolikus egyház tanítása szerint az ember halálát követően egyéni ítéletben részesül, melyben megmérettetnek bűnei, és eldöntetik, hogy lelke a halál és az utolsó ítélet közti időszakot a túlvilág mely részén tölti el. A teljesen jók a mennybe jutnak, a halálos bűnben meghaltak pedig az örök pokolra kerülnek. Azok, akik nem éltek makulátlan életet, ám csak bocsánatos bűnöket követtek el, amelyeket már életükben meggyóntak és megbántak, de még nem volt idejük a rá-

⁸⁸ Lásd például Ginzburg 1983; Pócs 1997, 35; Behringer 2005, 174.

⁸⁹ Minden bizonnyal hasonló feltevés húzódhat meg amögött a vélekedés mögött is, hogy a rossz életű, bűnös ember temetésekor rossz idő, erős szél van.

juk kiszabott penitenciát letölteni, a purgatóriumba kerülnek. Az, hogy mennyi időt töltenek a purgatóriumban, bűneik nagyságától, életükben mintegy előzetes vezeklésképpen elkövetett jó cselekedeteiktől, s az élő hozzátartozóik által értük mondott misék és imák, valamint az értük adott alamizsna mennyiségétől függ. A hosszabb-rövidebb ideig tartó egyéni tisztulási, vezeklési folyamat után lelkük megszabadul a bűntől, és a mennybe jut. Eszerint tehát három túlvilági út lehetséges: az ember lelke vagy egyenesen a pokolba, vagy egyenesen a mennybe, vagy a purgatóriumon át a mennybe megy.

A halál és az utolsó ítélet közötti időszakot illetően a katolikus dogmáktól eltérő képzeteket vall a gyimesi közösségre nézeteivel szintén hatást gyakorló görögkeleti egyház, amely elutasítja a harmadik túlvilági hely, a purgatórium létezését. A halál után és a feltámadás között eltelt időre vonatkozóan azonban az ortodox tanítások nem teljesen egyértelműek, koronként és iskolánként változnak. Egyes tanítások szerint ebben az időszakban a lelkek lebegő állapotban vannak, mert büntetés és jutalom csak a testben lehetséges,⁹⁰ mások szerint viszont létezik túlvilági szenvedés, amely azonban a katolikus purgatóriumbeli szenvedésektől eltérően csak purifikációs, s nem pedig vezeklő jellegű.⁹¹ Akár szenvednek a lelkek, akár nem, csak az utolsó ítélet után jutnak a mennybe vagy a pokolba, és az, hogy hova kerülnek, részben életük milyenségétől, részben pedig Isten kegyelmétől függ. Az élők tehát elvileg semmilyen cselekedettel nem tudják befolyásolni halottaik túlvilági sorsát. Ennek a tételnek ellentmondani látszik ugyanakkor az, hogy – Görögország egyes vidékein legalábbis – az ortodox temetési szertartás tartalmazza azt a gondolatot, amely szerint az élők által elmondott imák elősegítik a halott lelkének tisztulását,⁹² valamint az, hogy a halottakért mondott rendszeres ima, illetve a halotti emlékszerartások hangsúlyos szerepet kapnak az ortodox liturgiában.⁹³ A római katolikus egyházhoz hasonlóan az ortodox tanításokban is központi jelentősége van az élőket és holtakat egyaránt magába foglaló totális egyház képzetének, melyet a kölcsönös szeretet és közbenjárás tart össze. Az azonban, hogy az élők imája miként segít a halottakon – a katolikus purgatórium-tannal való bármiféle gondolati rokonságot kerülendő – az ortodoxiában nincs konkrétan definiálva.⁹⁴ A tanítás ellentmondásossága ha kiváltó oka nem is, de jó táptalaja volt a különböző he-

⁹⁰ Nocke 1997, 467.

⁹¹ Ware 1963, 259.

⁹² Vapori, N. M.: *An Orthodox Prayer Book*. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press. 1977, 117. Hivatkozik rá Danforth 1982, 48.

⁹³ A hivatalos ortodox liturgia valójában sokkal több halottakkal kapcsolatos szertartást tartalmaz, mint a római katolikus.

⁹⁴ Ware 1987, 572. A gyimesbükki ortodox elképzelésekről lásd e kötetben Jankus Kinga tanulmányát.

lyi, laikus hagyományok kialakulásának, melyekben mind a túlvilág képe és a halottak által bejárt túlvilági út, mind pedig az élőknek a halottak túlvilági sorában játszott szerepe eltér a hivatalos alaptanoktól.

A hidegségekkel folytatott beszélgetések alapján úgy tűnik, hogy nézeteiket mindkét hivatalos vallás, illetve a szomszédos ortodox lakosság által érvényesnek tartott helyi értelmezések egyaránt befolyásolták – aminek következtében számos elképzelés létezik arra vonatkozólag, hogy a halottak mikor hagyják el a földi világot, mikor ítéltetnek el, és milyen „útvonalon” kerülnek végső nyughelyükre, azaz a pokolba vagy a mennyországba.

Bár elvételre lehet olyan vélekedést hallani, hogy a lélek a halál beálltával egyidejűleg eltávozik a túlvilágra, az általános elképzelés az, hogy a halott csak fokozatosan szakad el életének színterétől.⁹⁵ A lélek a halál után pár óra hosszát – egyes vélemények szerint a temetésig – a holttest közelében marad, ezután kerül Isten vagy Jézus színe elé, s a különítélettől függően a három másvilági régió egyikébe. Arra, hogy a különítéletet hogyan képzelik el, erősen hatottak az egyházi szövegek és ábrázolások. A leírások legtöbbször a jók és a rosszak jobb vagy bal oldalra állításáról szólnak, de előfordul a lélekért folytatott csata és a lélek megmérésének motívuma is. Mindkettőt tartalmazza az a történet, amelyet valóságos olvasmányai alapján a nyolcvannégy éves Barta Katalin mesélt el:

Akkor el, kiszáll a lélek. S felszáll a test felé valahova, ahol van a test, oda felszáll, három napig ott van. S akkor, mikor viszik temetni, [...] a lobogókkal s a keresztek tetején menyen. De azt nem lássa ember. S amikor meg, mikor a temetőbe érnek, s a sírba beteszik, akkor kelet felől jő, két szép fehér galamb. Nyugot felől jő két fekete holló. S azon a lelken esszezsapnak. Fent. S ha több a jó cselekedete, a galambok elragadják. De ha a rossz cselekedete több van, akkor a hollók ragadják, akkor megy a pokolba. [...] S akkor, ha a hollók ragadják el, akkor elkárhozik. [*Igen.*] S az angyal má így, tudja olyan komponát, maga ismert, így könnyűbe is látott. Így megfogják, s itt es mér s itt es, mind a kétfelé. S ha az angyal akkor má a komponát tartsa fölöttik...

Igen, a mérleget?

Igen, a lélek fölött, s ha egy kicsit elhúzza a jobb, akkor megy a tisztítótűzbe, viszik a, galambok viszik el. S ha meg, más, a rossz fele, akkor a pokolba a hollók viszik.⁹⁶

⁹⁵ Ez a nézet Európa-szerte ismert. Lásd például Hartmann 1952, 143–144; Flachs 1899, 44.

⁹⁶ A psychostasia, azaz a lélek megmérése eredetileg a halál utáni különítélet jellegzetes leírásának vagy ábrázolásának része volt, a 12. századtól kezdve azonban az utolsó ítélet képi megjelenítésének gyakori motívumává vált (Brandon 1967, 122–123).

A halott lelkéért folytatott csatát az élők is befolyásolhatják, legalábbis Józsa Erzsébet szerint, aki elmondta, hogy a halál pillanatában azért kell imádkozni, „hogy az őrangyal tegyen kezet a lelkére, nehogy az ördög tegyen kezet a lelkire.” A lélek mennyországba jutását segíti a felravatalozott halott mellett tartott imádkozó, bár arról, hogy ez hogyan lehetséges, megoszlanak a vélemények. Az egyik népszerű előimádkozó arról beszélt, hogy az imádkozó távol tartja a halottól az ördögöt, és ezért nem mindegy, hogy milyen sorrendben következnek az imádságok. Mások úgy fogalmaztak, hogy a holttest mellett mondott ima a bűntől szabadítja a lelket: „az a sok imádság viszi a lelket a mennyországba”. Mindezek mellett azonban a közösségben elterjedtebbnek látszik az a nézet, hogy az ember túlvilági sorsa alapvetően saját tetteinek, bűneinek függvénye.

A halottak pár órás vagy napos földi tartózkodásánál sokkal általánosabb – sőt, hidegségi viszonylatban meglepően elterjedt – az az elképzelés, amely szerint a halottak a temetés utáni hat hétig még a földön tartózkodnak, hazajárnak: „há igen, hat hétig, azt mondják, hazajár a lelke. Szóval itt marad a földön a lelke, de hogy hazajár, így mondják”. Ezt az időszakot rituálisan is megkülönböztetik: a halált követő hat héten minden házban égve hagyják a villanyt legalább abban a szobában, ahol a halott el volt nyújtva, egyes családoknál pedig, nyilván ortodox és görög katolikus hatásra, a halott számára ételt-italt tesznek ki, vagy az egész periódus során, vagy csak az első éjjel. Szintén az időszak átmenetiségére, és a halott feltételezett közelségére utal, hogy hat hétig tilos a sírt megbolygatni, valamint a halottért misét mondatni, és a halott ruháját is csak az időszak letelte után adományozzák el.⁹⁷ Az időszak végeztével a hozzátartozók, az egyház előírásainak megfelelően misét mondatnak, illetve alamizsnát osztogatnak és tort tartanak a halott lelkiüdvéért. Az elhunytaknak a halál után tapasztalható fokozottabb – és természetesnek tekintett – jelenléte és az ehhez kapcsolódó rítusokra Hidegségen többféle magyarázat létezik, amelyek olyan eszkatologikus elképzelésekről és túlvilágképekről tanúskodnak, amelyek közül némelyek megfelelnek a térségben jelenlévő vallások hivatalos tanainak, mások viszont eltérnek ezektől.⁹⁸

⁹⁷ Hasonló szabályokról másutt lásd például K. Kovács 1982, 120; Ranke 1951, 260–261.

⁹⁸ Arra, hogy a halottak földi tartózkodása miért éppen hat hétig tart, a közösségben nem igen ismernek magyarázatot. Egy görögországi falu halotti rítusait feldolgozó munkájában Danforth az ott negyven napig tartó időszakot a Jézus feltámadása és mennybemenetele között eltelt idősakkal hozza párhuzamba, amikor is a bibliai hagyomány szerint Jézus még megjelent a földön tanítványainak. Emellett az értelmezés mellett szól az is, hogy a görög halotti rítusokban az első megemlékezési szertartás Jézus feltámadásának idejével megegyező módon, a halált követő 3. napon van, vagyis a rítusok megfelelnek Jézus halál utáni tartózkodási helyének szakaszaival (Danforth 1982, 43–45). Ugyanez a vélekedés ismert a salánki görög katolikusok körében is (Kovács

A közösségben is ismert az a görög katolikus és ortodox felekezetre jellemző⁹⁹ nézet, hogy a lélek a halál után negyven napig, hat hétig bolyong, és csak ezután kerül sor az egyéni ítéletre, és dől el, hogy a másvilág melyik tartományába kerül:¹⁰⁰

Eljő, bujog a lelke hat hétig még mindig. És hat hét után akkor elmegy, többet felmegy...

Hova?

Hát attól függ, hova van neki az irány, mennyországba vagy a pokolba. Hova fogadják. (N23)

Vagy:

...mer azt mondják, hogy a, mikor negyven napra, a hat hét, s akkor a lélek menyen a számadásra. S akkor azt a lelket, azelőtt es, de akkor amikor a, nekem édesanyám, a Jóisten nyugtassa, me én megkérdeztem vót, hogy mire fel van [a hat hetes halotti mise]. S azt mondta, hogy azt mondták ezelőtt az öregek, hogy a hat hétkor, akkor ítilik el a lelkit.

Igen.

Vaj a purgatórium tűzbe, vaj a tisztító-tűzbe-vízbe szenvedőknek, vaj a mennyországba, de oda nemigen jutsz.

Igen.

Me azelőtt úgy megvted az ágyadat, hogy vaj a pokolba, vaj, vaj ki tudja, na így. (N50)

Az, hogy a halottak különítéletére csak hat hét elteltével kerül sor, sajátos értelmezést ad az időszakot lezáró hat hetes halotti misének is. Bár a második szövegből nem derül ki világosan, beszélgetőtársam lényegében utalt arra, hogy a halotti mise célja az, hogy kedvezően befolyásolja az ítélet eredményét. Egyrészt a halotti mise nem más, mint könyörgés a halott lelkiüdvéért, bűneinek bocsánatáért, s ugyanez a célja a mise után a résztvevőknek osztogatott ételalamizsnának

2002, 106). Eltérő magyarázatot ad viszont a negyven napos időszakra a görög siratók történeti változásaival foglalkozó Alexiou: eszerint a halált követő harmincadik napon tartott antik halotti emlékünnap azért került a negyvenedik napra, mert a Biblia szerint Mózes is negyven napig siratták (Alexiou 1974, 32).

⁹⁹ Lásd például görög katolikus: Kovács 2002, 104–107, görögországi ortodox: Danforth 1982, 45–46, romániai ortodox (bár itt az egyéni ítéletről nincs szó, az, hogy a halott hova jut, attól függ, hogy bűnei és a hozzátartozók támogatása függvényében hogyan birkózik meg a túlvilági út buktatóival): Flachs 1899, 63.

¹⁰⁰ Lényegében ugyanez áll a Canones Clemetisben is: a lélek 40 nap után kerül Isten elé (Ranke 1951, 259).

is. Másrészt a fenti értelmezés szorosan kapcsolódhat a lélekért folytatott csata képzetéhez, eszerint pedig a misének a gonosz távol tartásában van szerepe, megakadályozva azt, hogy az ördögök a lelket a pokolba ragadják. Azok számára tehát, akik a különítéletet a hat hetes időszak végére teszik, a hat hetes mise szerepe azonos a halál pillanatában mondott imádság és az imádkozó korábban leírt funkciójával – amely viszont arra az elképzelésre épül, hogy az egyéni ítéletre már a halálkor vagy a temetésig sor kerül.

Az, hogy a halált követő időszakot egy liminális, a túlvilágra lépést megelőző időszaknak tekintik, azt sugallja, hogy a túlvilágot egyesek nem az ember fizikai terének a részeként képzelik el. Hasonló elképzelésre utalhatnak a kísértetekkel kapcsolatos hiedelmek is. A Hidegségen sokszor *kirekesztett lélek*nek vagy ritkábban *bolygó lélek*nek nevezett bűnös emberek, illetve az idő előtt elhaltak lelkéből lett kísértetek nem léphetnek a másvilágra. Ez az időszak addig tart, amíg bűnüktől meg nem szabadulnak, vagy el nem jön az Isten által előírt haláluk órája. Egyes adatokból ugyanakkor úgy tűnik, hogy a kirekesztettség csak „Isten országára”, vagyis a mennyországra vonatkozik, ilyen értelemben tehát a földi vezeklés pokol- vagy purgatóriumbeli tartózkodásnak is tekinthető. Az, hogy a bűnös halottak az általuk elkövetett gaztettek helyszínén, vagy pedig purgatóriális helyeknek tekintett konkrét földi helyeken, például gyógyforrások, barlangok, hegyek vagy kietlen völgyek közelében vezekelnek, a középkori legenda- és exemplum-irodalomban gyakorta előforduló elképzelés.¹⁰¹ A kísértetek tipikus megjelenési helyének Hidegségen elsősorban a kirekesztett lélek halálának helye számít,¹⁰² a konkrét földrajzi helyhez kötött purgatórium vagy pokol képze, amint arról korábban már szó esett, ismeretlen.

Az, hogy a halált követő hat hét a vezeklés időszaka, a szóban forgó periódus legáltalánosabb értelmezésének mondható a közösségben. Vannak, akik egyenlőnek tekintik a purgatóriumi szenvedés időszakával, mint például a harminchárom éves Jakab Emília, aki a következőket mondta, amikor arról kérdeztem, hogy a haláleset után miért kell hat hétig égetni a villanyt:

Igen, azt mondják, hogy hat hétig, olyan világosság, vagy örök világosság legyen neki. Mert addig a hat hét, a purgatórium tüze, így mondják, azon kell szenvedjen ától, és addig legyen világossága, igen. Hat hét után, akkor tartják a szentmisét, van hathetes szentmise, s akkor aztá megnyugszik. A halott akkor, akkor tér rendesen nyugovóra.

Hat hétig van akkor a purgatóriumban?

Igen, hat hétig ott, bolyog a lélek.

¹⁰¹ Lásd például Le Goff 1984, 94; Le Roy Ladurie 1997, 556.

¹⁰² Arról, hogy a kísértetek az általuk elkövetett bűntett helyszínén jelennek meg, csak a határelszántó halottról szóló, szórványosan ismert mondákból tudunk.

És akkor jön haza is.

És hogy világítsál, igen akkor. Haza is jó, mindenütt ahol addig járt vagy ott mindenütt megjárja magát.

Mivel Jakab Emília, sokakhoz hasonlóan, egyidejűleg állította azt, hogy a halottak a földön tartózkodnak és ekkor még hazajárnak, felelete kétféle túlvilágképre is utalhat, már ami a purgatórium helyét illeti: egyaránt sugallja a földi purgatórium képzetének meglétét, de azt is, hogy a purgatórium az a túlvilági tartomány, amelyből a halott még visszatérhet, hogy élő hozzátartozóival kapcsolatot teremtsen.

Mindemellett ez a vélekedés eszkatológiai szempontból is jelentős. A katolikus vallás tanításai szerint a purgatóriumban eltöltendő időszak egyénileg változó, és így nem köthető mindenkire érvényes, rituálisan megszabott időponthoz. Annak ellenére sem, hogy bizonyos középkori források alapján is úgy tűnik, hogy a halál után területenként, és a halott társadalmi státusától függően változó idő elteltével mondatott misék a vezeklő halott formális feloldozásaként is értelmezhetők.¹⁰³ Hidegségen ráadásul ez az elképzelés még egy, a hivatalos tanokhoz képest lényeges eltérést von maga után, hiszen az egyöntetű vezeklési időt nem tekintik mindenki esetében elegendőnek ahhoz, hogy a halott minden vétékétől megtisztuljon. Ennek következtében úgy tartják, hogy a lélek a purgatóriumból nemcsak a mennyországba mehet, ahogyan azt egyébként a katolikus vallás tanítja, hanem ugyanígy a pokolba is juthat. Ez a helyi értelmezés jó példája a különböző nagyhagyományok – és feltehetőleg a kishagyományok – közti szinkretizmusnak. Bár mindez csak hipotézis lehet, elképzelhetőnek látszik, hogy a katolikus tanok hatására a görög katolikusok és az ortodoxok által tartott negyven napos (hat hetes) földi tartózkodás képzele átértelmeződött, vezeklési periódussá vált, ugyanakkor azért nem vezet minden esetben a lélek üdvözüléséhez, mert ellentmond az egyéni hosszúságú purgatóriumi szenvedés képzetének.

Hidegségen ugyanakkor megfigyelhető a pokol és purgatórium képzetének összemosása is. Noha a két tartományt terminológiaiilag általában mindenki megkülönbözteti egymástól, jellegük és funkciójuk sok esetben megegyezik. Nem példa nélküli ez a középkori irodalomban sem, ahol a purgatórium sok szövegben valóságos pokolként jelenik meg,¹⁰⁴ a különböző bűnöket sújtó változatos kínzásokkal.¹⁰⁵ Hasonlóképpen, Hidegségen vannak olyanok is, akiknek szemében a két szenvedő hely funkcionálisan sem válik el egymástól. Ők úgy

¹⁰³ McLaughlin 1994, 233.

¹⁰⁴ Brandon 1967, 112.

¹⁰⁵ E szövegek közül a legismertebb – és legkidolgozottabb – Dante *Isteni színjátéka*.

tartják, hogy a lelkek a pokolból is szabadulhatnak,¹⁰⁶ szemben a katolikus egyház dogmaival, amelyek mindvégig kitartottak amellett, hogy a pokol örök kárhozatot jelent. Ugyanakkor az, hogy a pokolból és a purgatóriumból egyaránt van szabadulás, Hidegségen egyeseket mégis a két szenvedőhely funkcióinak az egyháztól eltérő megkülönböztetésére késztetett: szerintük a purgatóriumban csak az eredeti bűntől szabadulhat az ember, egyéb vétkeiért pedig a pokolban kell vezekelnie.

A katolikus tanoktól eltérő felfogások mellett azonban természetesen megtalálhatók a doktrínával megegyező elképzelések is, sőt, a hathetes purgatóriumi tisztulás képzetéhez képest sokkal általánosabbnak mondható az egyházi tanoknak megfelelő, egyéni hosszúságú szenvedésbe vetett hit. Erre utal a halottakért évente mondatott emlékmisék szokása és az ilyen alkalmakkor szokásos, vagy alkalomtól független alamizsnaadás gyakorlata. Az elképzelések következtetlenségét mutatja, hogy e szokások céljának még azok is a halottak szabadulásának elősegítését tartották, akik a beszélgetés egy másik szakaszában a hat hetes tisztótűzbéli szenvedésről beszéltek.

Hidegségen tehát a halott túlvilági „pályájának”, vagyis a halott által a másvilágon bejárt útnak többféle változata ismeretes. Az egyház által lehetségesnek tartott túlvilági sorsok mellett egyesek elképzelhetőnek tartják azt, hogy a lélek a purgatóriumi tartózkodása után elkárhozzon és a pokolra jusson, ugyanakkor a pokolból való szabadulás lehetőségének feltételezése miatt a lélek pokolbeli szenvedések után is üdvözülhet. Mindezek mellett létezik egy olyan elképzelés is, hogy a halott csak egy hat hetes, köztes időszak után jut a másvilágra.

Túlvilági élet

A túlvilág különböző tartományaira, és ezen belül a halottak túlvilági életére vonatkozó képzetek hasonlóképpen változatosak, bár sokan úgy nyilatkoztak, hogy egyáltalán nem tudják elképzelni, milyen a túlvilág. Különösen a menny-

¹⁰⁶ A pokolból való szabadulás képzele lényegében megegyezik az *apokatastasis* origenészi doktrínájával, amelyet mind a katolikus, mind pedig az ortodox egyház hevesen támadott, és amely szerint előbb-utóbb minden lélek, még a démonok is megtisztulnak és egyesülnek Istennel (Le Goff 1984, 55, 68; Brandon 1967, 118; Nocke 1997, 457–458, 464). Mivel a pokolból való szabadulás lehetősége a románok körében is ismert, könnyen elképzelhető, hogy hidegségi jelenléte az ortodox helyi hagyomány hatásának (is) köszönhető (Flachs 1899, 67). Emellett létezik egy másik lehetséges magyarázat is: a pokolból való szabadulás képzetének ugyanis a koraközépkori vallásos szövegekben, imákban is nyoma van (McLaughlin 1994, 204, 236–237). Mivel a teológiai írások az akkori helyzethez hasonlóan ma is csak egy nagyon szűk körben ismertek, könnyen elképzelhető, hogy az effajta félreértelmezések Hidegségen ortodox hatás nélkül is létrejöhettek, létrejöhetnek.

országgal kapcsolatos elképzelések bizonytalanok. Ha egyáltalán alkotnak róla valamiféle képet, akkor egy nagyon szép, fényes helynek vagy szép kertnek képzelik el,¹⁰⁷ ahol a jók Isten körül ülve, esetleg az angyalokkal együtt imádkoznak. Ezek a motívumok, amelyek több különböző válaszból származnak, tulajdonképpen megegyeznek a mai egyház által közvetített mennyország-kép – „azon boldogok közössége, akik tökéletesen beépültek Krisztusba”¹⁰⁸ – megfogalmazásával, és ennek hagyományos képi ábrázolásaival. Nem hallottam ugyanakkor olyan leírást, amely a mennyországot égi városként, égi Jeruzsálemként ábrázolja, noha a középkori látomásokban ez volt a leggyakrabban előforduló mennyország-kép.¹⁰⁹

A mennyországnál lényegesen részletesebb, ám természetesen megint csak többféle képet alkotnak a pokolról. Az, hogy a pokolról alkotott képzetek motívumokban gazdagabbak, illetve hogy többek számára könnyebben elképzelhető, mint a menny, talán nem meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy a középkori látomásszövegek túlnyomó része is a szenvedőhelyekkel foglalkozott, s a túlvilág-ábrázolások is nagyobb részt a purgatórium, illetve a pokol kínjait jelenítették meg.¹¹⁰ Ez az arány ugyanakkor annak is tulajdonítható, hogy a II. Vatikáni zsinatig az egyházi tanítások a fő hangsúlyt a halál utáni bűnhődésre fektették – nyilvánvaló normatív céllal.¹¹¹

Hidegségen a poklot néhányan sötét helyként írják le: „Hát az örök pokol az azt mondják, hogy örök sötétség. Szervedés, mert ottan a sátányok s minden, azok gyikolják s azok üldözik a lelket, úgyhogy nincsen nyugudalma.” A zsidó hagyományból származó¹¹² sötét másvilág motívuma jelenik meg a haldokló kezébe adott égő gyertya szokására vonatkozó magyarázatokban is: a halottnak e gyertya nélkül nem lenne világossága a túlvilágon. Míg azonban a konkrét kérdésre adott túlvilág-leírásokban csak a poklot ábrázolták sötét helyként, a szokásmagyarázatok egyöntetű, differenciálatlan halotti birodalom kereszténység előtti képzetére utalnak. Mindehhez azonban hozzá kell tenni azt, hogy ez az archaikus másvilágkép szinte kizárólag ebben a, Hidegségen egyébként általánosnak mondható, szokásmagyarázatban jelenik meg, s ugyanazok, akik ezt a magyarázatot elmondják, a túlvilágra vonatkozó kérdésekre a hármas felosztású

¹⁰⁷ Az égi kert képzetének eredetéről lásd Wright 2000, előfordulásáról a középkori látomásirodalomban lásd Benz 1969, 371–377.

¹⁰⁸ A katolikus egyház katekizmusa 1994, 214.

¹⁰⁹ Lásd például Dinzelbacher 1981, 109.

¹¹⁰ Dinzelbacher 1989, 40; Brandon szerint a részletesebb pokol ábrázolásoknak oka az lehetett, hogy a válogatott kínokat könnyebb elképzelni és változatosabban lehet ábrázolni, mint a boldogságot és a harmóniát (Brandon 1967, 127).

¹¹¹ Badone 1989, 175.

¹¹² Le Goff 1984, 27.

keresztény másvilágot írják le. A szokásmagyarázatból kikövetkeztethető egy-
séges és sötét túlvilágkép tehát nem tükrözi a hidegségiek tudatosan vallott túl-
világ-elképzeléseit.

A keresztény túlvilág elődjeként jelenik meg a sötét másvilág abban a törté-
netben is, amelyet a 79 éves Józsa Erzsébet mesélt el a tüzes pokol keletkezéséről,
és amely egy motívumában emlékeztet Jézus pokolra szállásának apokrif tör-
ténetére:¹¹³

De, izé, hogy mondják, amikor Jézuska megszabadult a keresztről. A keresztről s
a temetőhelyről. Akkor elment, mer setéségbe vót az egész, az egész halottnak a,
a lelke. Sötétségbe vót. S akkor elment, hogy szabadítsa ki őket. Akkor, kiszabadí-
totta onnat őket, mindegyiket kiszabadította. Akkor Júdas, aki őt elárulta vót, Jé-
zuskát. A zsidóknak. Hát bé vót egy likba búva, s ott vót. S azt mondta Jézuska,
hogy, kelj fel Júdas, jere ki te is. Mer megbocsátok neked. S azt mondta Júdas, én
itt jó helyt vagyok. S akkor a keresztiéből egy kicsit leszakasztott, úgy bévette abba
a likba, s akkor gyúlt fel pokol. S azután égő pokol. Ezt a Biblia es írja, s én a Bib-
lia után mondom, mer írástudatlan vagyok, de sokmindent felfedeztem ahogy a fér-
jem olvasta. Aztá azután akkor, vótak mennybe es a lelkek, s akkor vótak rosszak a
mennybe. S akkor, aztá egyszer az angyalok a rossz lelkeket leverték, s aztá pokolba,
de hogy hol van pokol, föld alatt van-e, hol van, azt nem tudja senki. Csak nem fenn
vannak az égen. Ezt mondják, aztán nem tudom.

A történet variánsát egy másik alkalommal a 70 éves Jakab Gergely és a 25 éves
Kiss Anita szinte egymás szavába vágva mesélte el, kétféle értelmezést adva: egyi-
kük az előbbi példához hasonlóan a tüzes pokol keletkezésének, másikuk pedig
a purgatórium eredettörténetének tartotta.

A pokol milyenségére irányuló konkrét kérdésekre adott válaszokban a söté-
ttség motívumánál azonban sokkal gyakoribb a pokol tüzes helyként, örök tűz-
ként, kemenceként való leírása, ahol a lelkek állandóan tűzben égnek, s az örö-
dögök kízásaitól szenvednek.¹¹⁴ A közösségben egyébként ritka, álomban tett
túlvilágjárásról szóló történetek egyikében az álmodó például – a történet el-
beszélője szerint – arról beszélt, hogy a bűnös lelkeket egy üstben főzik folya-
matosan.

A tüzes kínok mellett azonban nem ismeretlenek az egyéb jellegű szenvedé-
sek – s az az elképzelés sem, hogy minden bűnnek megvan a sajátos büntetése.

¹¹³ Nicodemus evangéliuma Krisztus alászállásáról a pokolba (kiszabadítani azok lel-
két, akik az ő eljövetele előtt haltak meg) (Le Goff 1984, 44–45). Vö. Jézus
pokolraszállásának bibliai említésével (1Pt 3:19).

¹¹⁴ Noha meg kell jegyeznem, hogy a sötétség és a tűz motívuma korántsem zárja ki egy-
más, sem az egyházi szövegekben (Le Goff 1984, 34), sem néhány hidegségi leírásban.

Az egyes vétkekhez tartozó kínzásokról szóló leírásokat már egyes apokaliptikus szövegek is tartalmaztak,¹¹⁵ a részletes pokol-, illetve purgatóriumábrázolás pedig a későbbi századok folyamán is gyakori témája volt a látomásirodalomnak. Hidegségen „Mária levele”-ként ismert az a szöveg, amely kéziratos formában több háztartásban megtalálható, és amelyben Szűz Mária Mihály arkangyal vezetésével járja végig a poklot, szembesülve annak minden kínjával. A történet párbeszédese formában íródott, a borzalmasabbnál borzalmasabb kínokat kiálló lelkek bűneiről Mihály arkangyal beszél Máriának. A bűnösök nagyjából két csoportra oszthatók: az Isten, a vallás és az egyház ellen vétkezőkre, illetve a társadalmi szabályokat megsértőkre. A szöveg szerint a hitetlenek és Krisztus keresztre feszítői örök sötétségben, Istentől elfeledve szenvednek, a szentháromság tagadóira forró szurok és faggyú csepeg, a nyelvüknél fogva lógnak azok, akik nem tisztelték a szentek képeit, és kígyók másznak azok testén, akik elmulasztottak templomba járni. Azok, akik mások ablakánál hallgatóztak, majd viszályt szítottak a közösségben, a körmüknél fogva vannak felakasztva, tűzben égnek a hamis tanúzó, a csalók és a gazdagok, derékig tűzfolyóban állnak azok, akik szüleiket megátkozták, nyakig a kéjelgők, és teljesen elmerülnek az emberhúst evők, vagyis azok, akik más halálát okozták. Ugyanez vár a magzatukat elhajtó nőkre is. Noha Hidegségen többen is hivatkoztak Mária levelére, nem találkoztam olyan emberrel, aki részletesebben vissza tudott volna emlékezni a különféle büntetésekre. Elterjedt viszont – egyszerű közlésekben és álomelbeszélésekben is többször szóba került – a magzatukat elhajtó asszonyokat sújtó végzet: nekik elhajtott gyermekeik örökké újratermelődő húsát kell enniük a másvilágon. Abban, hogy a bűnök és a hozzájuk tartozó büntetések közül éppen ez az, amit szinte mindenki megemlíti, nyilvánvalóan nagy szerepe van a katolikus egyház abortusz elleni határozott fellépésének. Szintén szerepe lehet a helyi plébános öngyilkossággal szembeni szigorú hozzáállásának abban, hogy a legtöbbször szerint az öngyilkosok is az örök kárhozatra jutnak. Arra a kérdésre azonban, hogy mi számít halálos bűnnek, a leggyakrabban elsőként az istenkáromlást nevezik meg, amit az egyházi tanításokkal összhangban a legsúlyosabb vétkeknek tartanak – és aminek a hibájába mégis sokan beleesnek. Emellett halálos bűnként említették még a gyilkosságot, a másnak ártást, a lopást és néhányan a részegséget és a gyújtogatást is. Többen viszont megengedőbbek abban a tekintetben legalábbis, hogy e bűnök némelyikét bocsánatosnak tartják, sőt, úgy vélik, hogy a halálos bűnökről is van szabadulás, ha az illető még életében meggyóna és megbánta őket.

A purgatóriumi szenvedésekről alkotott elképzelések közel sem annyira sokszínűek, mint a pokol esetében, bár a két hely gyakori összemosása miatt elkép-

¹¹⁵ Például Péter apokalipszise, amely feltehetőleg az i. sz. 2. században keletkezett.

zelhető, hogy vannak olyanok, akik az előbbi szenvedéseket purgatóriumi szenvedéseknek is tartják. Közvetlen a purgatórium milyenségét firtató kérdésekre adott válaszokból azonban az derül ki, hogy a purgatóriumot a pokolhoz hasonló tűzként képzelik el. Részletesebb képet többnyire csak azok festenek, akik ismerik a purgatórium valamilyen képi ábrázolását – ezeken a lelkek általában a tisztulás különböző fázisainak megfelelően különböző mértékben merülnek a tűzbe.

A szenvedéssel teli túlvilágképpel szemben viszont létezik egy békés, harmonikus túlvilág képzete, amely nem feltétlenül oszlik mennyre és szenvedőhelyre. Vannak olyanok, igaz, hogy kevesen, akik – a papra hivatkozva – a másvilágot a földi világnál jobb helyként képzelik el, ahol a lelkek gondtalanul élnek és találkoznak korábban meghalt szeretteikkel.

A pokol–purgatórium–menny felosztástól eltérő, de a túlvilági szenvedés képzetének nem feltétlenül ellentmondó, a földi világhoz hasonló másvilág képe rajzolódik ki ugyanakkor bizonyos álmokból és azokból a halotti rítusokból, melyeknek célja bizonyos tárgyakkal a túlvilágra juttatása. Többen meséltek olyan álmokról, amelyekben a halottaknak dolgozni kellett a túlvilágon:

Igen, anyósom annyiszor mondta, ezt a szomszéd embert annyit látta, azt mondta, hogy rendesen, mintha éltibe beszélgetne, úgy látja álmába, s örökké azt mondta, hogy komámasszony, annyian sokan vagyunk, annyit kell dolgozni, s egy olyan nagy hegyen vannak, s onnan mindig bé kell jöjjenek, s a völgybe ott dógoznak, s estére oda vissza kell májszunk. S annyi, úgy elfáradunk munka közbe, hogy alig tudunk estére kimenni a hegyre, alig bírunk visszamenni. Annyiszor mondta, anyósom es így annyiszor mondta, azt mondja, hogy vajon bizon Istenem, hát az ember, amíg él, hát tényleg annyit kell dolgozzon, hát a túlvilágon is annyit kell dolgozni, nem dógozol eleget éltedbe? S ilyen, sokszor mondta, hogy így tudta álmába es, ő, hogy na meg van halva, s mégis beszélgetett vele, s érdeklődte, mer az ő édesapja is meg van halva. Hogy há komám, édesapámat valahol nem láttad, ha dógoztok, ott nincs közel-e veled, s azt mondta, egyszer láttam, de többet sohase.

Igen?

Igen. Egyszer láttam azt mondja, ő es köztünk vót dógozni, de többet aztá sohase. Úgyhogy, így az álmok megjelennek. (N33)

Bár az ilyen álmokat az álmodó és hallgatósága sok esetben kétkedéssel fogadta, azoknak az álmoknak az igazságtartalmát ritkán kérdőjelezi meg, amelyben a halott enni vagy inni kér, esetleg arról panaszkodik, hogy fázik. Tulajdonképpen a halottakkal kapcsolatos álomelbeszéléseknek a túlnyomó többségét az ilyen típusú álmok teszik ki, amelyek arra utalnak, hogy a hidegségiek a halottakhoz földi, testi szükségleteket társítanak, még ha ezek az álmok a túlvilági élet mi-

lyenségére részletesen nem is térnek ki.¹¹⁶ Ugyanez derül ki az alamizsna-adás szokására adott, a doktrinálistól eltérő magyarázatokból – gyakran hallani ugyanis azt a formulaszerű választ, hogy alamizsnálkodni azért kell, hogy a halottnak „legyen terített asztala”. A halott túlvilági testi kényelmét és szükségleteit hivatottak biztosítani a halott mellé koporsómellékletként tett tárgyak is. Hidegségen a vallásos jellegű tárgyak mellett főképp a halott mosdószerzeit, borotva-felszerelését, fésűjét, hajtűjét, ha volt, műfogsorát, esetleg botját teszik a koporsóba, mondván, „vigye magával”, „az övé”.

Összegzés

Hidegségen a halállal és a halál utáni létezéssel kapcsolatos elképzelésekből lényegében kétfajta gondolkodásmódra, egy elvontabbra és egy konkrétabbra következtethetünk, amely megfelel a Nancy Caciola által spirituálisnak és materiálisnak nevezett lélek-, illetve túlvilágmodelleknek. A két modell azonban nem feltétlen jelent két, egymástól elkülönülő elképzelésrendszert.

A lélek-képzeteket és a halott azonosságát illető ambivalencia sokkal inkább abból fakad, hogy az ember számára nehéz a világot elvont fogalmak alapján felépíteni. A hidegségiek a hittanon vagy misén a papot hallgatva megtanulják, hogy a lélek anyagtalan, sőt, a haldoklók mellett szerzett saját tapasztalataik megerősítik őket abban, hogy a távozó lélek nem lehet más, mint levegő. A lélek túlvilági létezését, a vele való érintkezést azonban az ember nehezen tudja másképp, mint anyagszerűen, kvázi testszerűen elképzelni. A halottak látomásokban és álmokban szükségképpen korábbi, az élők által jól ismert formájukban jelennek meg,¹¹⁷ s érzékelésük is csak testi érzékszervek által felfogható módon lehetséges. Ugyanígy nehéz egy testi valójában ismert személyt a testével nem egynek tekinteni, még akkor is, ha tudják, hogy ez a test nem olyan formában létezik már, ahogyan ők ismerték. Végül is a sír, és a benne lévő csontok tekinthetők az egyetlen olyan fizikai tárgynak, amely által a halott az emberi világban „kézzel foghatóan” jelen van.

¹¹⁶ A testi jelleg a keresztény túlvilág-elképzeléstől sem idegen – gondoljunk csak a nagyon is testi szenvedésekre – a földihez hasonló másvilágkép pedig Európa-szerte ismeretes volt. Létrejöttük – Berta Péter szóhasználatával – *antropomorfizációs ismereti kényszerből* fakad, azaz az ember a számára ismeretlen világokat csakis az általa ismert világhoz hasonlóan, az általa ismert kategóriák szerint tudja elképzelni (Berta 2001, 120).

¹¹⁷ A halottak testi formában történő megjelenése és a lélek anyagtalanságába vetett hit közötti ellentmondás feloldása komoly teológiai probléma volt. Erről bővebben lásd például Schmitt 1994, 11–28.

Hasonlóképpen a kétféle túlvilágmodell sem válik el határozottan egymástól. Úgy tűnik, hogy a materiális elképzelés ugyanazt a gondolatot fejezi ki konkrét fogalmakkal, mint amit az egyházi tanítások elvontabb, bár az anyagi képzeteket nem teljesen nélkülöző formában tesznek. Ennek megfelelően a lélek üdvözülését, vagyis jólétét a földies túlvilágképben az anyagi javakkal való ellátottság, míg a szenvedést a sok munka, valamint az ételben, italban és ruhában elszenvedett hiány jelzi. Továbbá az élők a materiális túlvilágképzet szerint is kötelesek halott társaiknak segíteni, tehetik ezt pedig az egyház által meghatározott módon, azaz imádsággal, halotti mise mondatásával és alamizsna adásával. Különbösképpen csak az alamizsnára vonatkozó magyarázatokban mutatkozik. Az egyház úgy tanítja, hogy valójában nem maga az alamizsna, hanem az ajándékozás aktusa jelentette jócselekedet – és áldozat –, valamint az alamizsnáért köszönetképpen elmondott ima segít a lelken. A materiális magyarázat ezzel szemben úgy hangzik, hogy az alamizsnaként adott tárgy valami módon valóban a másvilágra, a halott elé jut, s ténylegesen fedezi annak testi jellegű szükségleteit.

A spirituális és materiális lélek- és túlvilág-elképzelések mindemellett azért sem választhatók el egymástól, mert a legtöbb esetben mindkettő egyszerre van jelen egy-egy ember gondolkodásában. Az egyházi tanok által sugallt elvontabb, és a legtöbb emberre inkább jellemző, konkrét fogalmakban való gondolkodás együttesen alakítja az egyes emberek világgépét, és ebben az esetben is igaz, hogy kontextusfüggő, melyik kerül inkább előtérbe. A különféle adattípusokból, interjúkból, álomelbeszélésekből, hiedelemtörténetekből, rítusokból és rítusmagyarázatokból kikövetkeztethető kétféle lélek- és túlvilágkép tehát valójában inkább kétféle gondolkodásmódot, nem pedig két élesen elkülönülő elképzelérendszer tükör, annak ellenére is, hogy a kettő között vallásfilozófiai szempontból kétségtelenül nagy a szakadék.

Bibliográfia

- ALEXIOU, Margaret
1974 *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ANTTONEN, Veikko
1992 The Concept of Folk Religion in Religious Studies. *Ethnographica et Folkloristica* 7–8 (1): 253–268.
- BADONE, Ellen
1989 *The Appointed Hour. Death, Worldview and Social Change in Brittany*. Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press.
- BALÁZS Lajos
1995 *Menj ki én lelkem a testből. Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda, Pallas-Akadémia.
- BÁRTH Dániel
2005 *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon*. Budapest, MTA–ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport.
- BEHRINGER, Wolfgang
2005 How Waldensians became Witches: Heretics and their Journey to the Other World. In Klaniczay, Gábor–Pócs, Éva (eds.): *Demons, Spirits, Witches. Communicating with the Spirits*. Budapest–New York, CEU Press, 155–192.
- BENZ, Ernst
1969 *Die Vision. Erfahrungsformen und Bildernwelt*. Stuttgart, Ernst Klett Verlag.
- BERGER L. Peter–LUCKMANN Thomas
1998 *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Budapest, Jószyöveg.
- BERTA Péter
2001 Hatalom, halálkép, normativitás. (Megjegyzések a magyar paraszti halálkép evilági normatív jellegéről.) In Berta Péter (szerk.): *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből* I. Budapest, Janus–Osiris, 117–142.
- BINSKI, Paul
1996 *Medieval Death. Ritual and Representation*. London, British Museum Press.
- BRANDON, S. G. F.
1967 *The Judgement of the Dead. An Historical and Comparative Study of the Idea of a Post-Mortem Judgement in the Major Religions*. London, Weidenfeld and Nicolson.
- BROWN, Peter
1993 *A szentkultusz kialakulása és szerepe a latin kereszténységben*. Budapest, Atlantisz.
- BROWN, Theo
1975 Westcountry Entrances to the Underworld. In Davidson, H. R. E. (ed.): *The Journey to the Other World*. Cambridge, Cambridge University Press, 90–104.
- BURGESS, Clive
2000 ‘Longing to be prayed for’: Death and Commemoration in an English Parish in the later Middle Ages. In Gordon, B.–Marshall, P. (eds.): *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 44–65.
- CACIOLA, Nancy
1996 Wraiths, Revenants and Ritual. *Past and Present* 152: 3–45.

- 2005 Breath, Heart, Guts: The Body and Spirits in the Middle Ages. In Pócs, É.–Klaniczay, G. (eds.): *Demons, Spirits, Witches I. Communicating with the Spirits*. Budapest–New York, CEU Press, 21–39.
- CHRISTIAN, William A. Jr.
1989 *Person and God in a Spanish Valley*. Princeton, Princeton University Press.
- DANFORTH, Loring M.
1982 *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton, Princeton University Press.
- DAVIES, J. D.
1997 *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites*. London and Washington, Cassel.
- DAVIS, Natalie Zemon
1974 Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion. In Trinkaus, Charles–Obermann, Heiko A. (eds.): *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*. Leiden, Brill, 307–336.
- DINZELBACHER, Peter
1981 *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart.
1989 *An der Schwelle zum Jenseits*. Basel–Wien, Herder Taschenbuch Verlag.
- DIÓSZEGI Vilmos
1978 *A pogány magyarok hitvilága*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- DÖMÖTÖR Tekla
1980 Hiedelem, monda és rítus a mai magyar faluban. In Frank Tibor–Hoppál Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat I*. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 290–300.
- DUMONT, Louis–POCOCK, David
1957 For a Sociology of India. In Dumont, L.–Pocock, D.: *Contributions to Indian sociology* 1: 7–22.
- DÜLMEN, Richard
1990 *A rettenet színháza: ítélkezési gyakorlatok és büntetőrituálék a kora újkorban*. Budapest, Századvég.
- FEJŐS Zoltán
1985 *Hiedelemrendszer, szöveg, közösség. (Esettanulmány Karancsesz példáján.)* 1–2. Néprajzi Közlemények XXVII–XXVIII. Budapest, Múzsák Közművelődési Kiadó.
- FINUCANE, R.
1981 Sacred Corpse, Profane Carrion: Social Ideals and Death Rituals in Later Middle Ages. In Whaley, J. (ed.): *Mirrors of Mortality: Studies in the Social History of Death*. London, Europa Publication, 40–61.
- FLACHS, Adolf
1899 *Rumänische Hochzeit- und Totengebräuche*. Verlag von Georg Minuth.
- FREEMAN, Susan Tax
1978 Faith and Fashion in Spanish Religion: Notes on the Observation of Observance. *Peasant Studies* 7 (2): 101–123.
- GEERTZ, Clifford
1960 *Religion in Java*. New York, The Free Press.
- GINZBURG, Carlo
1983 *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Baltimore, The John Hopkins University Press. [I Benandanti. Stregonerie e culti agrari tra cinquecento e seicento. Torino, Einaudi, 1966.]

GOLDEY, Patricia

1983 The Good Death: Personal Salvation and Community Identity. In Feijo, Rui–Martins, Herminio–Pina-Cabral, João de (eds.): *Death in Portugal: Studies in Portuguese Anthropology and Modern History*. Journal of the Anthropological Society in Oxford, Occasional Papers 2. Oxford, 1–15.

GUNDA Béla

1985 A református vallási néprajz fogalma és mai feladatai. In Küllös Imola–Dankó Imre (szerk.): *Vallási néprajz* 1. Budapest, ELTE Folklor Tanszék, 12–25.

GUREVICS, Aaron J.

1974 *A középkori ember világgépe*. Budapest.

HARTMANN, Hans

1952 *Der Totenkult in Irland*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.

HONKO, Lauri

1962 *Geisterglaube in Ingermanland*. /Folklore Fellows' Communications 185./ Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia.

HOPPÁL Mihály–NOVÁK László (szerk.)

1982 *Halottkultusz*. /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.

HUNTINGTON, Robert–METCALF, Peter

1991 *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge, Cambridge University Press.

JUNG Károly

1978 *Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások*. Újvidék, Forum.

A Katolikus Egyház Katekizmusa 1994. Budapest, Szent István Társulat.

KAIVOLA-BREGENHØJ, Annikki

1998 Az álom mint folklór. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásantropológiai fogalmak tudományos megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről I./ Budapest–Pécs, Balassi Kiadó–University Press, 351–365.

KLANICZAY Gábor

1990 *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge, Polity Press.

K. KOVÁCS László

1982 Adatok a magyar néphit lélek és halál képzetéhez. In Hoppál Mihály–Novák László (szerk.): *Halottkultusz*. /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 118–122.

1944 [2004] *A kolozsvári hóstátiak temetkezése*. /Örökség/ Budapest, Gondolat–Európai Folklór Intézet [Reprint].

KNUUTTILA, Seppo

2001 How to seize mentalities. In Runnel, Pille (ed.): *Rethinking Ethnology and Folkloristics*. Tartu, Tartu Nefi Rühm, 17–53.

KOVÁCS Katalin

2002 *Ha a lelkek... Lélekbiedelmek Salánkon*. Ungvár–Budapest, Intermix Kiadó.

KÖRNER Tamás

1970 Mutatvány a készülő hiedelemmonda-katalógusból. A halál és a halottak. *Ethnographia* LXXXI: 35–96.

KUNT Ernő

1987 *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Budapest, Gondolat.

- 1990 Temetkezési szokások. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallás. Magyar Néprajz* VII. Budapest, Akadémiai Kiadó, 67–102.
- LE GOFF, Jacques 1984: *The Birth of Purgatory*. Chicago, The University of Chicago Press. [La naissance du Purgatoire. Paris, Gallimard, 1981.]
- LE ROY LADURIE, Emmanuel
1997 *Montaillou, egy okszitán falu életrajza (1294–1324)*. Budapest, Osiris. [Montaillou: village occitan de 1294 à 1324. Paris, Gallimard, 1978]
- LEWIS, Ian M.
1986 *Religion in Context: Cults and Charisma*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARRIOTT, McKim
1955 Little Communities in an Indigenous Civilization. In Marriott, M. (ed.): *Village India: Studies in the Little Community*. Chicago, University of Chicago Press, 171–222.
- McLAUGHLIN, Megan
1994 *Consulting with Saints. Prayer for the Dead in Early Medieval France*. London.
- MENGIS
1930–1931 Geist. In Hanns Bächtold-Stäubli–Eduard Hoffmann-Krayer (Hrsgs.): *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* III. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 472–510.
- NOCKE, Franz-Joseph
1997 Eszkatológia. In Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve* I–II. Budapest, Vigília, 397–495.
- OBEYESEKERE, Gananath
1963 The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism. *The Journal of Asian Studies* XXII/2: 139–153.
- PÓCS Éva
1990 Néphit. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallás. Magyar Néprajz* VII. Budapest, Akadémiai Kiadó, 527–693.
- 1997 *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2005a Vízkereszt és Szent György napja Gyimesközéplekon. In Bárh Dániel (szerk.): *Ünneplő. Írások Verebélyi Kincső születésnapjára*. /Folcloristica 9./ Budapest, ELTE Folklore Tan-szék, 149–164.
- 2005b Possession Phenomena, Possession-systems. Some East-Central European Examples. In Klaniczay, G. – Pócs, É. (eds.) *Communicating with the Spirits. /Demons, Spirits, Witches I./* Budapest–New York, CEU Press, 84–151.
- PENTIKÄINEN, Juha
1978 *Oral repertoire and world view*. /Folklore Fellows' Communications 219./ Helsinki, Suomalainen Tiedakatemia.
- PRIMIANO, Leonard Norman
1995 Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore* 54: 37–56.
- RANKE, Kurt
1951 *Indogermanische Totenverehrung. Der dreissigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen*. /Folklore Fellows' Communications 140./ Helsinki, Suomalainen Tiedakatemia.

- REDFIELD, Robert
1965 *The Little Community. Peasant Society and Culture*. Chicago, The University of Chicago Press.
- RIEGELHAUPT, Joyce
1973 Festas and Padres: The Organization of Religious Action in a Portuguese Parish. *American Anthropologist* 75: 835–852.
- RÓHEIM Géza
1925 *Magyar néphit és népszokások*. Budapest, Athenaeum.
- SCHMITT, Jean-Claude
1994 *Ghosts in the Middle Ages. The Living and the Dead in Medieval Society*. Chicago, The University of Chicago Press.
- SCHWARTZ Elemér
1937 A magyar népvallás keresztény elemei. In N. Bartha Károly et al. (szerk.): *Magyarság néprajza* IV. Budapest, Király Magyar Egyetemi nyomda, 450–452.
- STEWART, Charles
1991 *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton, Princeton University Press.
- 2004 Great and Little Tradition. In Barnard, Alan–Spencer, Jonathan (eds.): *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*. London–New York, Routledge, 267–269.
- SZABÓ László
1982 A halotti szemfedél felhasításának szokása a magyaroknál. In Hoppál Mihály–Novák László (szerk.): *Halottkultusz*. /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 10./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 163–184.
- TÜSKÉS Gábor
1986a A népi vallásosság kutatása Európában. *Ethnographia* XCVII: 75–113.
1986b A népi vallásosság kutatása Magyarországon. Tudománytörténeti áttekintés. In Tüskés Gábor (szerk.): „Mert ezt Isten hagyta.” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, Magvető Könyvkiadó, 18–62.
- VARGYAS Lajos
1984 *Keleti hagyomány – nyugati kultúra*. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.
- VIRT István
2001a „Elszakasztottad a testemtől én lelkemet”. *A moldvai és a Baranya megyei csángók halottas szokásai és hiedelmei*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.
2001b A halottkultusz hagyományozódásának szociálpszichológiai vizsgálata a moldvai csángó közösségekben. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről II./ Budapest, Balassi Kiadó, 311–317.
2003 Halállal kapcsolatos szokások és hiedelmek hagyományozódásának jellemzői Hárompatak falvaiban. In Tomisa Ilona (szerk.): *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határán*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 251–300.
- VOIGT Vilmos
2004 *A vallási élmény története*. Budapest, Timp Kiadó.
- VOVELLE, Michel
1990 *Ideologies and Mentalities*. Cambridge, Polity Press.
- WARE, Thimoty
1963 *The Orthodox Church*. Penguin.
- WARE, Kallistos

1987 Eastern Christianity. In Eliade, M. (ed.): *The Encyclopedia of Religion* IV. New York–London, Macmillan, 558–576.

WEBER, Max

2005 *Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai*. Budapest, Helikon.

WRIGHT, J. Edward

2000 *The Early History of Heaven*. Oxford, Oxford University Press.

Kollektív hagyományok az egyén hiedelemtudásában

2000 őszén, egy hárompataki gyűjtőút¹ során, V. L. kosteleki² beszélgetőtársam³ az interjú⁴ során kétszer is kitért egy – korábban a közösségben élő – család tragikus sorsára. Elbeszélése során számomra addig ismeretlen emberi helyzetről számolt be: valaki saját magára *miséztetett*.⁵ Az a tény, hogy az ortodox

¹ 2000 és 2003 között külső kutatóként vettem részt a „Hárompatak: egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdélyben (A hagyomány rétegzettségé a magyar–román nyelvhatáron fekvő Hárompatak népi kultúrájában)” című OTKA-programban (T 31820). Ennek keretében a kistérség átalakuló hagyományvilágának hiedelemaspektusait vizsgáltam. Ezúttal mondok köszönetet Tomisa Ilona témavezetőnek és Magyar Zoltán kollegámnak a gyűjtési lehetőségért, valamint Virt Istvánnak a gyűjtés során nyújtott emberi és szakmai segítségéért.

² Kostelek a Gyimesi-szorostól délre fekvő havasi telepek egyike. Bővebben lásd Takács 2001; Ilyés 2003.

³ V. L. 1958-ban született római katolikus vallású nő, aki iskoláit Csíkszeredában végezte, majd ezt követően visszatért szülőfalujába, ahol több, mint húsz éve a kereskedelemben dolgozik. [A továbbiakban: L.]

⁴ Az interjút 2000. november 7-én, a kosteleki plébános lakásának nappalijában készítettem. L. odaérkezése véletlenszerű volt. 2000 nyarán ugyan, amikor először találkoztam vele munkahelyén – a helyi plébánia felől érdeklődve – készségesen beleegyezett egy későbbi beszélgetésbe, de időpontot nem rögzítettünk. Ősszel, újabb kosteleki tartózkodásom alkalmával, a plébános húgának látogatójaként L. maga kezdeményezte a beszélgetést. Az interjú során ketten voltunk a helyiségben.

⁵ A *miséztetést* konfliktus- vagy problémahelyzetben lévő emberek kérelmezik ortodox lelkészekről. A papok által celebrált misék különbözőek: vannak pozitív célzatúak, amelyek a fehér mágia köréhez tartozóként vannak számon tartva, valamint negatív célzatúak, amelyeket rontó szándékkal kérelmeznek a különböző felekezethez és etnikumhoz tartozó hívők, így a fekete mágia körébe soroltak. Jelen esetben rontó szándékú, sőt vézetes kimenetelű miséről van szó, amely a büntetendő személy elpusztítását, tehát halálát célozza meg.

lelkész alakjának a korábbi terepmunkák során körvonalazódó hiedelemköre⁶ új motívummal gazdagodott, már a gyűjtés helyzetében fellelkesített. Ugyanakkor az elbeszélte emberi sorsok intim és megrendítő mozzanatai elbizonytalanítottak értelmezési szándékomban. A rögzített beszélgetés többszöri újrachallgatása után értettem meg, hogy a beszédhelyzet alkalmával újrafogalmazott és igaztörténetként konstituálódó szöveg⁷ nem más, mint L.-nek a hiedelemhez és a hiedelemszövegekhez való cselekvő⁸ viszonyulása. Így előzetes szándékomtól eltérően kísérletet teszek a szöveg elemzésére.

A gyűjtésmények sorából egy beszélgetést, illetve a beszélgetés alkalmával elhangzott narratívákból egyetlen szöveget emelek ki.⁹ Ezzel azonban nem magának a beszélgetésnek az esemény-jellegét, vagy a kiválasztott szöveg által reprezentált történések eseményszerűségét szeretném hangsúlyozni. Sokkal inkább a közösségben rejtett módon élő és érvényesülő szabályok felfedése, illetve az általuk kialakított és fenntartott társadalmi valóságkonstrukciók körvonalazása a célom. L. eseménytextualizálása (jelentésteli reprezentációként) olyan elemzési megoldást kínál fel, amely egyetlen empirikus keretben lehetővé teszi a csoport-szintű szociális reprezentációk elemzését.¹⁰

Tanulmányom első felében az elbeszélést meghatározó és befolyásoló emlékezeti folyamatra reflektálok röviden, a szöveg¹¹ felől, majd ezt követően a textusba ágyazott élményközvetítő tartalmi összetevők értelmezését kísérelem meg, ezek folklorisztikai vonatkozásait hangsúlyozva. Igyekszem feltárni a szöveg által rekonstruált helyzeteket, amelyekben a hiedelemtudás alkalmazására sor kerül. Az alkalmazás módját, és az erről való beszélést a körülmények együttesében megnyilvánuló kulturális viselkedésnek tekintem.¹²

⁶ Lásd erről Keszeg 1995; 1996; 1999; 2002; Komáromi 1996; Czégényi 2001; 2004.

⁷ A szöveget, terjedelme ellenére, teljes egészében a tanulmány első felében – a főszövegen belül – idézem az áttekinthetőség kedvéért, és az esetleges félreértések elkerülése végett.

⁸ „[...] valamit mondani *annyi*, *mint* tenni valamit, vagy az, hogy valaminek a kimondásakor végrehajtunk bizonyos cselekedeteket, s hogy a kimondás *révén* egyben teszünk is valamit” (Austin 1997, 34).

⁹ Az interjú során L. huszonhárom történetet mondott el, amelyek részletes ismertetésére jelen írásban nem vállalkozom. A elemzésre kiválasztott narratíva szempontjából relevánsnak minősülő adatok bemutatására az értelmezés során térek ki.

¹⁰ A szociális reprezentációk ilyen értelemben „...nem olyan közös hiedelmek vagy vélekedések, melyekben egy-egy csoport osztozik, hanem sokkal inkább afféle referenciapontok, amelyekhez a csoportban élő egyének különféle módon viszonyulhatnak” (László 1999, 28.). Lásd erről bővebben László 1999, 9–41.

¹¹ „Az emberi emlékezést két irányból közelítve lehet vizsgálni: 1. a pszichológiai oldaláról (magára a fizikai rendszerre, az agyra koncentrálván); 2. a szövegek oldaláról (vagyis a produktum felől)” (Hoppál 2001, 120.)

¹² Lásd erről Keszeg 1999, 19–24.

A.

[1.] Ez megtörtént, igaz, a faluba, s ezen nagyon sokat gondolkoztunk, arról a fiúról, amelyiket mondtam, hogy felakasztotta magát.¹³ Annak az édesanyja nagyon durva vót véle. Ű nem akarta engedni, hogy ilyen fiúkkal, amelyikek a bodegába¹⁴ járnak, isznak, hogy azokkal barátokjon, s olyan külön akarta nevelni. S a fiú nagyon barátságos vót, s ű szegény Szent Demeter napján¹⁵ átjárt vót Csügesbe¹⁶. Vissza-jött onnat, hazajött, s akkor az édesanyja aszondta: „Ismét ittál!”, s „Mé menté bé a bodegába?!”. S ű vitte a disznyó ételjit, akkor azzal a lapockával¹⁷, amivel keverik a disznyó ételjit, azzal héjzávert¹⁸ G.-hez. S a fiú elkecseregett, s felment a hiúba¹⁹, hogy vessen szénát, a lovaknak adjon enni, s felkötötte magát. S akko tudom, hogy este vót, októberbe, s olyan sötét vót, s nagy siratozás, akkor jött a hír, hogy G. felakasztotta magát. Hát ez mindenkit megrendített a faluba, fiatal vót.

[2.] S akkor G., azelőtt tavasszal, nyárba, ott másik patakon, a következő patakon, P., ott vót nekik birtokik. S oda ő vitt vót ganyét ki, mintha azzal dógozott, me szerkérrel vót. S akkor az ő édesanyja, I. – me meg van halva, az Isten boldogítsa –, ő rossz viszonyba vót azzal az asszonnal. S akkor az az asszon kezdett G.-nek kiabálni, s akkor G. héjzávert vót. S mindig azt mondták, hogy az az asszon csinálta, met azt úgy tartották, hogy az az asszon boszorkány, hogy érti az ilyesmiket. S akko az asszonhoz héjzávert a G.

Űk úgy tartották, hogy az az asszon mián²⁰ akasztotta fel G., me ezek, ez a család egy ilyen előkelő család vót, na. A nőnek es kocsija vót, olyan Lada kocsija. Vezetett, ő vezetett, me a férje nem tudott vezetni. A férje a gáternál²¹ dógozott, akkor, a Csáu²² idejébe. S akkor ő ezt tartotta.

¹³ Az interjú során beszélt az akasztott ember köteléhez kapcsolódó hiedelemről, mely szerint annak egy darabja elegendő ahhoz, hogy az emberek terményeinek vagy állatainak piaci árusítása eredményesebb legyen. Ekkor említette először G. öngyilkosságát mint példát.

¹⁴ 'ivó, italkimérő'

¹⁵ Október 26-a Szent Dömötör napja. Lásd erről bővebben Tátrai 1990, 202.

¹⁶ A Gyimesi-szorostól délre fekvő havasi telepek egyike. Bővebben lásd Takács 2001; Ilyés 2003.

¹⁷ 'moslékkeverő, nagyobb méretű fakanál'

¹⁸ 'megütötte'

¹⁹ 'padlás'

²⁰ 'miatt'

²¹ 'fűrésztelep'

²² Nicolae Ceaușescu, egykori román államfő.

[3.] S ha a fiát elveszítette, akkor ő bément Tulcsára²³. Ott van egy sziget, úgy mondják, hogy egy manasztírához,²⁴ Manasztirea Kokosu,²⁵ azt úgy nevezik, s akkor I., akkor ement oda. Annak a papnak sok gyermeke van. Egy gyermeket keresztelt es. S akkor ő vót abba az időbe, me még a fia élt, me vót még egy leánya es, abba az időbe ő ejárt Oroszországba. S Oroszországba akkor ott, na, a kommunizmusba nem vót szabad az aranyat, hogy venni, hojzni. Nem lehetett kapni, s akkor ő onnat, Oroszországból hozott vót a leányának és a fiának es aranyat, magának es, s ő azt az aranyat odaadta a manasztírához. Abból ű öntetett poharakat, akkor vett ilyen, úgy mondták, űk úgy mondták, hogy drapériának, s hogy ótárterítőt, bársonyt. S valami sokat fizetett ő. S ő megkérte azt a papkomáját, hogy misézzen, hogy aki hibás a fia halála mián, hogy az es haljon meg. S akkor neki az a pap azt mondta, hogy:

– Én megcsinálom, a gyertyákat elégetem, s én megcsinálom, me megfizetted. Te nagy értéket adtál ide, de neked két héttel azelőtt, ha megfizetted, meg kell csináljam, ha megkértél.

Így mondta neki az a komája, a pap, hogy:

– Aki hibás a fiad haláláér, annak a szállásba fog történni, két héttel azelőtt el fog pusztulni egy állat.

Így mondta meg neki.

– S, de akko má bárkinél – ezt így mondta – oszt mán segíteni nem lehet, met akkor azelőtt két héttel ez a jel megmutatkozik, de akkor má a gyertyák el lesznek égve.

S ősszel vót, ilyenkor csakes, s két évre rá, hogy a fia meghalt, két évre rá az édesanyja, most nem tom megmondani, hogy november, októberbe, de ősszel történt. Mi is hajtottuk ki a tehenyeket, hova hajtották, azon az úton kellett kihajtsuk. S ismertem én es a tehenyeket. Vót egy nagy, szép tehenik, azelőtt egy héttel megborjúzott vót, úgyhogy kicsi borja vót, s hirtelen a tehen elbetegedett. Kihívta az állatorvost. Az állatorvos aszondta, hogy nem lehet segíteni, olyan betegség találta meg, nem lehet megmenteni a tehenet, s a tehen elpusztult. S miko a tehen elpusztult, akkor I., kezdett ő akkor készülni a halálára. Van egy nagynénje itt Kostelekbe, annak mondta, hogy:

– Megkötte-é azt a csipkét a ravatalra?

Nem tom mennyi, hány metres csipkét rendelt ő. Akkor sírt, nagyon sírt, amikor az állatorvosné feljött. Másnap es, mikor jött, második nap es, s erősen sírt, s akkor aszondta neki – me román vót az állatorvosné:

²³ Tulcea, Románia dél-keleti részében fekvő település.

²⁴ 'kolostor'

²⁵ 'Kakas Kolostor'

– Hagyja I. néni, ne sírjon, hiszen az állatok pótolhatók, majd nevel még maga. De miért sír ilyen nagyon? Nem szabad kárt ilyen nagyon síratni.²⁶

S akkor ű arra azt felelte, hogy:

– M. asszony, most én következem.

S akkor azt mondta arra az állatorvosné, hogy:

– De, nem igaz, hogy mond ilyet? Hiszen nem igaz.

– De, meglátja majd, most én következem.

S igaz, hogy úgy történt. Csütörtök nap vót mikor egy szomszédasszon ment fel az úton, s azt kérdezte, hogy:

– Mit csinál, tánti²⁷?

Met úgy mondtuk neki, na, me olyan asszon vót, hogy férfi es vót, s úriasszon es vót, s paraszt es, mindent tudott. Ő olyan nagyon harcolt az életéért s a gyermekeiért.

S akkor így aszondta, hogy:

– Készülök a halálomra.

S akko azelőtt egy héttel találkoztak a misén, s aszondta a nagynénjinek, hogy végezte-é el a csipkét, kötötte-é meg:

– Kösse meg, met nekem kell – aszondta neki –, me elvégejze ekkor és ekkor.

[4.] S pénteken este vót, a férje – a gátorná dógozott –, G. hazérkezett vót, s ő levetkezett, s csak izé vót rajta, kombinéta,²⁸ akkor úgy mondták. Az, hogy mosakodjon meg, s mos má nem tom megmondani, hogy megmosakodott vót, meg agyvérzést kapott. S elvitték, akkor hitták a mentőt, bevitték Komanyestre²⁹ a tott vót-e mosakodni, vaj csak akko levetkőzött vót, hogy mosakodjon meg. S amikor a férje hazament, akko megkapta az ágyba úgy, hogy eszméletin kívül vót. Kórházba, de szombaton reggel meghalt. S a léánya, má mi mentünk, hogy csináljuk a ravatalt meg, ott a szomszédba, s akko a léánya, G. elővette a papírt, s a papíra még le vót írva, hogy milyen ruhába öltöztessék őt. S ennyi vót, tényleg. Úgyhogy ő, a fia halála mian nem vót senki hibás, me ő nagyon durva vót véle, s ő vót a hibás. S ő ebbe a két év alatt, ő aztán lemondott a cifra ruhárúl, az aranyrúl, az ilyesmikrúl lemondott, s hitre tért vót. S aszondta vót, hogy ő ha tudta vóna, hogy a bűn ilyen nagy, s hogy a bűn, hogy milyen szenvedések jőnek a bűnök mián, hát ű nem vétékezett vóna, vagy ű nem harcolt vóna a cifraságírt vaj ilyesmi.

²⁶ Az állatorvossal folytatott beszélgetés felidézésekor az állatorvos által mondottakat L. következetesen románul idézte a hitelesség kedvéért. Mindegyik román szövegrész magyarul közlöm saját fordításban.

²⁷ 'néni', népies megnevezés. Ebben az esetben 'népszerű, kedvelt, idős nő' jelentésben használt.

²⁸ 'kombiné, női fehérnemű'

²⁹ A moldvai Kománfalva, Bákó megyei település.

[5.] S itt vót egy gátérfőnök, s ő azzal jóba vót. Ez az I., de sok éven át, s az az ember a feleségivel nagyon durván bánt, s verte. S az az asszon, ahol csak elment, ahol járt az ilyen manasztírjáknál, templomoknál, hol, mindenütt fizetett úgy, hogy az a család menjen tönkre. Na, de ez a két év alatt ő aztán hitre tért, I. szakított azzal az emberrel, s most a leánya Komanyesten lakik, katolikus férfíhöz van férjhez menve, de az gyűrűt az ujján nem hord, most már nem ötözik olyan ruhákba, hogy mind amikor leán vót, hogy egészen... S ejsze olyan manasztíre, vagy olyan búcsú nincs, hogy ne menjen. Hát ű, hitre van térve, na! Úgyhogy, aki fel van aranyozva, ékszerelve, még azt se fogad bé a házába. S az édesapja, ő újránősült, há megnősült. Akkor miko má meghalt I., akkor egy hétre rá megkapták a kocsit es, le vót fizetve ilyen Aro, dízeláró. A koci is, ha megholt osztán, fogta G. meg az Arót, a kocsit, az autót, de hát mit ért má? Nem vót, aki használja. S akko osztán G. letette a söfüriskolát, most papukdácsiája³⁰ van. Egy szomszédasszont vett e feleségül.

A kosteleki hétköznapi társadalmi és kulturális valósága L. életének kontextusa. E valóságartományban a személyközi tapasztalatok, események és élmények minősülve, elbeszélhetővé, illetve elbeszéltté³¹ is válnak. Tengelyi László szerint „Elbeszéléseink vissza-visszatérnek a már elmondottakra, és ismét előről kezdik: így próbálják körülvenni és befogni az elszökö történeteket.”³² Ez a kulturálisan meghatározott gesztus azonosítható be L. beszédettében, aki visszaemlékezése során az egyéni sorseseemény³³ kisajátítását mintegy ezzel indokolja: „Hát ez mindenkit megrendített a faluba...”

Az „ez megtörtént” és „ezen nagyon sokat gondolkoztunk” arra enged következtetni, hogy az értelemdadás és az értelemképződés a tragikus halál felfedezésének³⁴ pillanatától elinduló folyamat. Bár a nyelv által történő adatrendezés, a személy(ek) és a tény(ek) ki- és elbeszélése a halott és a halál intimitásának megszégését jelenti, értelmezhető a túlélő család fájdalmában való részvétel egyik lehetséges módjaként, a közös gyász megnyilvánulási formáinak egyikeként is. A magyarázatra szoruló halálesetek a közösséget is újradefiniáló mozzanatok, értelmezésük égető szükséglet a megbomlott rend helyreállításához. Ezt célozzák

³⁰ 'Dacia típusú kisteherautó'

³¹ Egy időszak vagy egy esemény emlékeinek csupán töredéke ismerhető meg.

³² Tengelyi 1998, 13.

³³ A fogalmat Tengelyi használja (1992; 1998). Meghatározásában a fogalom „olyan magától meginduló, uralhatatlan módon lejátsszódó, föld alatti értelemképződésre utal, amely az élettörténetben új kezdetet teremt” (Tengelyi 1998, 199).

³⁴ A *felakasztotta magát* ténymegállapítás már jelentést társít a halálesethez, hiszen öngyilkossággént kategorizálja. [...öngyilkosságnak nevezünk minden olyan halálesetet, amelyet közvetlenül vagy közvetve magának az áldozatnak valamilyen pozitív vagy negatív tette idézett elő, ha tudta, hogy aktusa szükségképpen erre az eredményre vezet” (Durkheim 2000, 19).]

meg a narratív identitás síkján érvényesített retrospektív, rekonstruáló gesztusok.³⁵ A két eseménytörténést időben közvetlenül követő narratív magyarázatok a közösségi és egyéni emlékezetbe beépülve alkalmyszerűen aktivizálódnak.³⁶

Erre példa L. történetközlése is, amely nemcsak visszhangozza a hallott szövegeket, hanem reflektál rájuk, kifejti azokat. A hagyományozott, feltételelezhetően többször előállított történetbeszámoló a nyelvben rögzült tudás átörökítését valósítja meg. Ez a tudás egyfelől nyelvbe ágyazott, implicit tudás, amely a nyelvnek sajátos szókészletével és fordulataival hagyományozódik. Másfelől ez a tudás nyelvben megfogalmazott explicit tudás, amelynek a logikája sajátos: az emlékezetes élmény megjegyzése erős mintázottságot tükröz. Az átadás során ez látszólag változatlan. Az egyes fölidézések közötti folyamatosságot a szövegek feltételezett azonossága azonban korántsem szavatolja. A szöveg sohasem adott, mindig csak a pillanat hangzásában jelenvaló. A „történetek szövik át az időt”:³⁷ ennek sajátosságos megnyilvánulásai a néprajzi gyűjtés helyzetében a magukról és másokról valahogyan beszélő emberek. Az általam rögzített előadás alkalmával a szöveg újonnan épült fel, s habár a történet lényegében változatlan maradt, az előadás a beszélői szándék függvényében újnak, másnak tekinthető.³⁸

Az a történetkép, amelyet az elbeszélés kialakít és hordoz, nem más, mint az L. emlékezése által felkínált egyének és tényállások együttese.³⁹ Saját tapasztalati élményeinek beszámolóját a más személyek elbeszéléseiből származó részletekkel egészíti ki. Visszaemlékezésében az időbeliség szempontját következetesen alkalmazva építi ki az előzmények és következmények láncolatát. A megszokottól eltérő halálesetek értelmezésére törekedve azok előzményeit, tehát lehetséges okait említi vagy fejtegeti. Az említések, illetve fejtegetések – szövegszinten is érzékelhető mennyiségi eltérésekkel és minőségi kidolgozott-

³⁵ „Dramai fordulatok, például öngyilkosságok után szoktak az emberek utánanyomozni gondolatban annak, hogy mi is zajlott le köztük és a dráma áldozata közt az utolsó »hétköznapi« találkozás alkalmából” (Ancsel 1984, 113).

³⁶ „Az emlékezet mind a napi élettevékenység, mind pedig a kommunikáció, a társadalmi viszonyok szempontjából alapvető szükséglet. Az emlékezés alapvető identitás-termelő cselekvés. Minthogy a múlt annyiban létezik, amennyiben feleleveníthető, szemiotizálható, valójában nem ösztönszerű, hanem kulturális cselekvés. Az orális emlékezés technikája az emlékezet térhez (topográfiához) és időhöz (kronológiához) való kötése” (Assmann-ra hivatkozva Keszeg 2004, 463–464).

³⁷ Tengelyi 1998, 13.

³⁸ „...a hiedelemről való beszélgetés mint egy lehetséges kontextus, nem csupán a téma (esetünkben a hiedelem), hanem a helyzet összetevői (hely, idő, beszélgetőtárs, cél stb.) által is meghatározott. Ez utóbbiak valamelyikének megváltozása ugyanarról a témáról más szöveget eredményez” (Keszeg 1999, 19).

³⁹ A múltat nem lehet összetettségében rekonstruálni. A múlt csakis re-konstruálható, azaz újra és újra megszervezhető és elrendezhető a jelenben, a jelen nézőpontjából. Így a múlt folyamatosan létrehozott konstrukció. (Lásd erről Assmann 1999, 31–43.)

sággal – a közösséget összetartó és működtető hagyomány által felkínált és alkalmazott különböző magyarázatokat körvonalazzák. A különböző időpontokban és eltérő helyszíneken lejátszó esemény-előzményeknek L. egyéni emlékezetében való rögzülése arra enged következtetni, hogy a közösség emlékezetében is ezek voltak hangsúlyosan jelen. Az eseménysor értelmezési hagyományát ilyen értelemben a közösségi emlékezés teremtette meg, amely determinálta az őt továbbító és alakító alanyi emlékezetet.⁴⁰

A beszélgetés jelenében L. eseményrekonstruáló narratívája egy, csak a múltban létező hárompataki idő- és térvalóságot épít ki újra. Ebbe helyezi el a település néhány személyét, a személyek leszármazási rendjét és társadalmi viszonyait. Egyéni emlékezetében mindezek Kostelek társadalmának azon összetevői, amelyeket a két centrális eseménytörténet felelevenítése aktivizál. Az események indoklásában alkalmazott variatív sémák lezáratlannak tekinthető értelmezést eredményeztek, de az emlékezés mindenkori sajátossága⁴¹ által befolyásolt szövegszerveződés a lokális társadalom és a folklorisztika számára egyaránt tanulmányos reprezentációja a megtapasztalható világnak.

B. A tapasztalat hitelesen mindenki számára egyes szám első személyben fogalmazódik meg. A másik személy halálának közvetlen vagy közvetett megtapasztalása szociális idő- és tér(át)strukturáló mivoltával értelmezéseket hív életre. Ezek az értelmezések helyzetfüggőek: a halál mint történet – meghalt –, és a halál mint cselekvés – öngyilkos lett – megkülönböztetése a túlélők számára eltérő értelmezési sémákat kínál fel. A nem természetes, a rendkívüli, a deviáns halál az elmúlás tényének társadalmi és kulturális kontextualizálását hangsúlyosabban⁴² igényli.

L. elbeszélésének középpontjában két epikus tömb áll. Az egyik a kosteleki fiatalember – a továbbiakban G. – öngyilkosságát, illetve az azt követő és annak tükrében értelmezett két évvel későbbi esetet, a másik G. anyjának – a továbbiakban I. – halálát ismerteti. Mindkét halálesetet a megszokottól eltérőként reprezentálta és értelmezte, kiragadva őket a kosteleki valóság hétköznapi jelenségeinek sorából. A múltba való szándékolt, tehát szelektív emlékezése olyan szöve-

⁴⁰ „...a megholtakra való emlékezés [...] a kulturális emlékezés ősfarmája” (Assmann 1999, 61). Jelen esetben (is) az értelem hagyományozásáról, azaz a kulturális emlékezet működéséről van szó. „Bár mindig az egyén az, aki emlékezettel rendelkezik, az emlékező-képesség mégis kollektív produktum. [...] Még a legszemélyesebb emlékek is csak társadalmi csoportok keretei között zajló kommunikációban és interakcióban születnek meg” (Assmann 1999, 36).

⁴¹ Az integráció, a lényegkiemelés, a sémaképzés, az asszimilálás, a felidézés, a redukálás és a hozzáadás szemiotikai interpretálásáról lásd Pléh 1979, 106–109.

⁴² A halál abszurditását a sajátos körülmények, az ok-okozati összefüggések bizonytalansága tovább fokozza.

get eredményezett, amely egyidejűleg építette az általa választott téma tartalmi és asszociációs mezejét. A számára még mindig konfúz helyzetnek igaztörténetként való elbeszélésébe olyan hiedelemtartalmakat épített be, amelyek magyarázat-alternatívaként élnek nemcsak az ő tudatában, hanem az azokat kitermelő, használó és hagyományozó közösségében is. Az empiria és a hiedelem egy szövegen belüli jelenléte jelzi a hiedelmek funkcióját, alkalmazásuk módját. Az elbeszélés kimeríti az L. emlékezetében rögzült összes lehetséges és releváns összefüggést a halálesetek – okozatok – és a múltban történtek – okok – között. A jól elkülöníthető epikus tömbök e tartalmi elemeit táblázatban rendszerezem:

I. epikus tömb

ESEMÉNY ¹	G. ÖNGYILKOSSÁGA
idő	Szent Demeter napja
hely	Kostelek, családi ház
személy	G. és I. (G. édesanyja)

II. epikus tömb

<i>cselekvés</i>	<i>I. haragosának (G. általi) tettleges bántalmazása</i>
idő	esemény ¹ előtti tavasszal vagy nyáron
hely	Kostelekhez tartozó patakon lévő birtok
személy	G. és P., haragos

III. epikus tömb

<i>cselekvés</i>	<i>mise (I. általi) kérelmezése a G. halálért felelős személy ellen</i>
idő	esemény ¹ és esemény ² között, közvetlenül esemény ¹ után
hely	Tulcea, Kakas Kolostor
személy	I. és komája, az ortodox pap

<i>történés</i>	<i>I. tehenének elpusztulása</i>
idő	esemény ¹ és esemény ² között, közvetlenül esemény ² előtt
hely	Kostelek, I. háztartása
személy	I. és az állatorvos

<i>cselekvés</i>	<i>csipke megkötésének kérelmezése (I. által)</i>
idő	esemény ¹ és esemény ² között, közvetlenül esemény ² előtt
hely	Kostelek, templom
személy	I. és I. nagynénje

IV. epikus tömb

ESEMÉNY ²	I. HALÁLA
idő	esemény ¹ után két évvel, ősszel, egy szombati napon
hely	Kostelek, családi ház
személy	I. (G. édesanyja)

V. epikus tömb

tény	<i>I. házasságon kívüli viszonya</i>
idő	esemény ¹ előtti időintervallum
hely	Kostelek
személy	I. és szeretője, illetve annak felesége

A történet jelentéshorizontjának feltárásában már az első epikus tömb útmutató. Itt rögzítettek az eseménynek, mint objektív történésnek a valós paraméterei: a tér- és időkoordináták, valamint a személyek mellett az öngyilkosság közvetlen okaként beazonosítható anya–fiú viszony, illetve egy konkrét konfliktushelyzet mozzanatai itt szerepelnek. L. a múltbeli történésnek elbeszélésekor a (fiával) durva anya, illetve a (mindenkivel) barátságos fiú polarizált családképét rekonstruálja, mintegy az öngyilkosságot közvetlenül megelőző, tettelegességgé fajult nézeteltérés hátteréül. Az anya nevelő szándékú fegyelmezése fia halálának tükrében minősül át, s ezzel párhuzamosan L. „elkeseredett, szegény” fiáról beszél, aki „felkötötte” magát. Nem elhanyagolható azonban az „olyan külön akarta nevelni” megjegyzés mögött felsejlő – a helyi értékrenddel talán nem egyező gyereknevelési modell miatti – közösségi ítéletalkotás. G. halálának tragikusságát szövegszinten a „fiatal vót” mondat hangsúlyozza, ez a tényszerűség azonban másodlagosnak tekinthető a halál módjához és okához viszonyítva.⁴³ L. értelmezésében a családon belüli diszharmonia mint a tragikus halál eredője elítélendő. A hangsúlyosan narratív szövegrész moralizáló szándéka – a felidézéskontextuális tényeihez igazodva – elhalványult, ám a megnyilatkozó értékrend sejteti azt.

L. a lecsiszolt, részleteiben kimerítő eseménytörténet feltárása után a második epikus tömbben az anya, illetve G. családjának kinyilvánított, s így közösségileg ismert értelmezését mutatja be: „Űk úgy tartották.” A halál tényétől közvetlenül érintettek, a veszteséget legfájóbban megélt szűk családi kör által rekonstruált eseményösszefüggéseket csupán ismertető L. nem foglal állást az

⁴³ A halál időpontjához jelentéstöbblet társítható. L. az esemény felidézésekor, az interjú során mindkét esetben (lásd 15. jegyzet) megnevezte. Az első megszövegezésben a haláleset adatolásának egyetlen tényezőjeként, a második narratíva esetében azonban az italfogyasztás mint konfliktusforrás motívumával egybekötve szerepel. A Demeter napjához fűződő szolás „Neki minden nap Dömötör napja vagyon”, ’bizonytalan sorús’, illetve ’részeg’ jelentése rejtetten ugyan, de összefügghet G. öngyilkosságának időpontjaként annak módjával, illetve sorsszerűségével (vö. Tátrai 1990, 202).

értelmezés hitelességét illetően, de kitér a magyarázat legitimizálásában közrejátszó társadalmi státusra: „...ezek, ez a család égy olyan előkelő család vót, na.” A fiú öngyilkosságához vezető események kiindulópontjaként a család egy konfliktustörténetet rekonstruál: P.-t, az anya haragosaként egy G.-vel való nézeteltérés során bántalmazták. A bántalmazás következményeként értelmezett öngyilkosság a kosteleki közösség hiedelemlényekben és az általuk kivitelezhető mágiában való hitét implikálja: „S mindig azt mondták, hogy az az asszon csinálta, met azt úgy tartották, hogy az az asszon boszorkány, hogy érti az ilyesmiket.”

A család által megvádolt P. tehát rontó praktikákat ismerő boszorkány, akinek bűnbakságát éppen az bizonyítja, hogy károsultból – az őt ért bántalmazás megtorlásával – károsító lett. Neki volt oka és ereje előidézni a család és a közösség számára értelmetlen halált. L.-nek P. boszorkányságáról közvetett információi vannak, s a nagyon is általánosító „(érti az) ilyesmiket” kifejezés csupán a rontás képességére utal.

A „ha a fiát elveszítette, akkor ő bément Tulcsára” mondattal vezeti fel L. azt az eseményt, amely saját értelmezésében az anya halálát közvetlenül kiváltó okként szerepel. A harmadik epikus tömb eseményszálai, amelyek I. hosszú, misekérelmezés céljából megtett útjának rekonstruálásával párhuzamosan a töredékes családképet és történetet egészítik ki, szerteágazóak. A történet alakítója – beszéd- és kulturális kompetenciájának függvényében – eredményesen építi ki a hallgató számára idegen helyzetet: ismereteit úgy szelektálja, hogy azok az optimális felismertetést és értelmezést szolgálják. Részletező kitérőivel egyaránt törekszik az elmondottak kontextualizálására és a történet hitelesítésére.

Az anya a vele komasági viszonyban lévő ortodox paptól a misét határozott szándékkal kéri: „aki hibás a halála mián, hogy az es haljon meg.” A „szemet szemért” elv ilyen érvényesítése nem veszélytelen. L., habár nem volt jelen I. és a lelkész beszélgetésekor, a köztudatban élő nézetet a pap által mondott figyelmeztetésként idézi: a mágikus rituálé egy ellenőrizhetetlen, visszafordíthatatlan folyamat. Mivel a célszemély egyelőre ismeretlen, *bármiképpen* bekövetkezhet a bűnhődés kezdetének jeleként azonosítható állathalál. A pap által előrevetített történések szövegszinten a misetartás és a gyertyaégetés⁴⁴ következményei. Mindezeket azért vállalja, mert: „ha megfizetted, meg kell csináljam, ha megkértél” A megfizetést illetően L. nagy mennyiségű aranyról, különböző tárgyakról és

⁴⁴ „A Biblia alapján a Logosznak, a Világ Fényének szimbóluma, így a keresztény szimbolikában Krisztus jelképe, aki meghalt az emberekért, hogy elhossa a megváltás fényét – ez pedig arra emlékeztet, ahogyan a gyertya megsemmisül, miközben fényt sugároz. [...] A magyar néphit úgy mondja, hogy a mennyországban mindenkinek van egy égő gyertyája, s ameddig az lángol, addig él az ember (Bosnyák 1977a, 15). Egyébként is azonosítható a gyertya a vitalitással...” (Szemadám 1997, 78).

magas pénzösszegekről tesz említést, mindezzel a kérés súlyosságát, illetve teljesítésének nehézségét, fontosságát is érzékelteti.

A narrációból elkülönített harmadik szövegtömb következő két alegysége a megjövendölt állapotpusztulásról és az általa kiváltott rettegről számol be. Egy tehén megbetegedésekor, fia halála után két évvel, az anya rádöbben kikerülhetetlen sorsára, illetve arra, amit L. – az I. haláláról szóló következő epikus tömbben – a történet kulcsmondataként így fogalmaz meg: „S ennyi vót tényleg [...], a fia halála mian nem vót senki hibás, me ő nagyon durva vót véle, s ő vót a hibás.” Az állatorvossal és a nagynénivel folytatott két-két beszélgetés, valamint a szomszédasszony hétköznapi kérdésére adott rövid, de egyértelmű válasz felidézése a mindennek tudatában lévő anya alakját domborítják ki.⁴⁵ A saját halálára készülő I.-ről az emlékezés úgy vall, mint „aki olyan asszony vót, hogy férfi es vót, s úriasszon es vót, s paraszt es, mindent tudott. Ő olyan nagyon harcolt az életért s a gyermekeiért.”

Az I. halálát elbeszélő következő szövegrész rövid terjedelmű, lényegkiemelő narráció, amelyben L. a halál körülményeit ismerteti: a töredékeiben rekonstruálható pénteki napot, amikor eszméletén kívüli állapotban talál rá a férj, a gyors orvosi ellátást, a szombat reggel bekövetkezett elhalálozás tényét és a lánya által felfedezett hagyakozó szándékkal íródott levelet, amelyben I. kitér halotti öltözetére is. Az agyvérzés diagnózisát, mint I. elhalálozásának okát, az elbeszélő ismeri és megnevezi az eseménytörténet során. L. értelmezésében azonban, aki magának az eseménytörténetnek egyes mozzanatait ravatalkészítőként közvetlenül is megélte, I. halála a fia öngyilkosságaért Isten előtt felelősnek ítélt asszony bűnhődése, amely a maga által kérelmezett mise egyértelmű következménye.

A román papok erejébe és az általuk tartott misék eredményességébe vetett hit mind I. mind L. esetében nyilvánvaló. A fiú és az anya halálának értelmezésébe beépített hiedelemtartalmak a mitikus és mágikus világszemlélet bizonyítékai. Ezek rendszerszerűségét hangsúlyozza kölcsönös megfeleltetésük, egymást aktivizáló működésük.

Az ötödik epikus tömb a két év alatt bekövetkezett két haláleset lehetséges okaként az I. házasságon kívüli viszonyából adódó konfliktushelyzetet is felvázolja. A szövegrész két másik epizódja I. látványos életmódváltását, majd ennek analógiájára I. lányának életvitelét taglalja.

Az utolsóként elhangzó történet a házasságon kívüli viszonyba implikált személyt, I. férjének főnökét feleségével durván bánó férfiként mutatja be. Fi-

⁴⁵ I., mint meghaló ember, nem hiszi, illetve nem tudja magát betegnek, tehát „meghatározott kollektív okok miatt gondolja, hogy halál fia” (Mauss 2000, 373). Azaz I. azért tudja, illetve hiszi azt, hogy meg fog halni, mivel társadalmi nyomás alatt áll. Miskérelmezése és halála ilyen értelemben öntudatlan önpusztítás, amelynek alapját a mágiába, illetve a bűnbe vetett hit képezi. (Lásd bővebben erről Mauss 2000, 372–389.)

zikailag is gyakorta bántalmazott felesége templomlátogatásai során miséket fizet meg azért, *hogy az a család* [ti. I. családja] *menjen tönkre*. L. véleménye szerint azonban a tragikus események nem lehettek ezeknek a miséknek a következményei: „Na, de ez a két év alatt ő aztán hitre tért, I. szakított azzal az emberrel...” Azaz a fia halálát követő időszakban látványosan életformát változtató anya, Istennek tetsző életet élve, védve volt az ellenséges szándékú misék hatásától. A *cifra ruháról*, az *aranyról* és az *ilyesmikről* lemondó asszony, aki „hitre tért vót”, fia elvesztése után vált vezeklő, bűnbánatot tanúsító emberré. A közösség tagjainak szemében is feltűnő változást maga I. értelmezi: vétkeir követő bűnhődésként tünteti fel szenvedését, azaz a G. halálával kiváltott létállapotát. Kvázi nyilvános gyónásként⁴⁶ értelmezhető vallomása alátámasztja az L. történetészövevénye által is hangsúlyozott nézetet: a felelősség az anyára hárul/hárítható.

A történetészövézés záróakkordjaként L. az életben maradókról tudósít. I. lánya, anyja valamikori életmodelljétől teljesen eltávolodva, mélyen vallásos és igen szigorú keresztény értékrend által vezetett életet él; apja, I. férje, a céltudatos, határozott, erős I. mellett egykor elhalványuló alak, új családot alapít.

A visszaemlékezés során családtörténetté kerekített elbeszélés a hiedelmek legitimizáló textuális és biografikus kontextusa. A két központi eseménytörténet – anya és fia halála – konfúz emberi élethelyzetet reprezentál. G. öngyilkossága, a fiatal és egészséges fiatalember halála, eltérően interpretálódik: a család boszorkány rontásának, L., illetve a kosteleki közösség inkább az anya durvaságának tulajdonítja azt. Körvonalazódik ugyan egy harmadik értelmezési séma is, amely az egész családot megcélzó misék miatt G. halálát az anya bűneiért való bűnhődés egyik mozzanataként láttatja. Azonban az anya és a már említett személy misékérelmezése egyazon hiedelemtudást implikálja: a román pap miséje halált okozhat. Az anya halálát értelmező szövegek tehát az ortodox lelkészek mágikus tevékenységét jelölik meg halált előidézőként.

⁴⁶ A katolikus és a görögkeleti egyház negyedik szentsége (bűnbánat szentsége), amelynek e vallások tanítása szerint bűneltörlő hatása van. (Lásd Gecse 1973, 137–138.) I. esetében sem magángyónásról, sem nyilvános bűnbánatról nem beszélhetünk, mivel nem gyóntatásra feljogosított felszentelt pap vagy püspök elnöklése alatt ítélező papi testület előtt vállalja fel vétkeir. Azonban a neki tulajdonított vallomás tartalmilag és funkcionálisan hasonlóságot mutat a gyónásával.

Összegzés

„...a halál nem misztérium, nem beavatás, nem megismerés, nem élethe-tőség...”⁴⁷ – mondja Hajas Tibor, s ilyen értelemben nem a halál ténye teszi konfúzzá ezeket a helyzeteket sem, hanem a nekik tulajdonított rendkívüliség. Ebből eredően különböző értelmezések alakulnak ki velük kapcsolatban, és az események szokatlanságát a róluk alkotott vélemények teszik hangsúlyosabbá. A megosztott vélemények olyan hiedelemtudást működtetnek, amelynek az őket használók tudatában magyarázó értéke van.

Az interjú során szerveződött explicit és tudatosan átgondolt epikus konst-rukciók, implicit és érzelmileg megélt próbálkozásokról vallanak, amelyek alap-ján L. és környezete értelmezi tapasztalatait és szervezi viselkedését. Hiteles tu-dás hordozói, amelynek segítségével az életet értelmezni lehet. Keszeg Vilmos megfogalmazásában: „a hiedelmek a világ abszurditását oldják fel, magyarázatot keresnek a különleges történések okaira, cselekvési és viselkedési módot írnak elő a legkülönbözőbb helyzetekben. Szerepük mindaddig megmarad, amíg az emberi lét és az egyéni sors titkokat, hullámvölgyeket, nehézségeket tartogat. Akárcsak a tudomány az életet megélhetővé, a világot, az eseményeket értelmez-hetővé teszi.”⁴⁸

L., a kisteleki közösség többi tagjához hasonlóan, nem határolja el a hiedel-met a nem-hiedelemtől. A szóbeliségben átörökölt hagyományos értelmezési és cselekvési normát ismertető történetek az azt használókban nem kérdőjeleződ-nek meg. Ennek eredményeként a köztudatban élő meggyőződések, ismeretek a magyarázatra szoruló esemény alkalmával működésbe lépnek. Az aktualizálás során pedig éppen betöltött funkciójuk az, ami fennmaradásukat motiválhatja. A gyűjtés helyzetében elhangzó két eseménytörténet és az őket magyarázó hi-edelemtörténetek együttese kijelöli azt a két lehetséges helyzetet, amelyben a hi-edelemtudás alkalmazására sor kerülhet.

⁴⁷ Hajas 1987, 410.

⁴⁸ Keszeg 2000, 146.

Bibliográfia

ANCSEL Éva

1984 *Éthosz és történelem*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest, Atlantisz.

AUSTIN, John L.

1997 *Tetten ért szavak*. In Pléh Csaba–Siklaci István–Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Budapest, Osiris, 29–42.

CZÉGÉNYI Dóra

2001 A hiedelem és a hiedelemszöveg mint reprezentáció. In Keszeg Vilmos–Czégényi Dóra (szerk.): *Ember, szöveg, hiedelmek*. /Kriza Könyvek 7./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 141–206.

2004 A román pap alakja egy szilágysági közösség hiedelemrendszerében (Gyógyítás és rontás). In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről IV./ Budapest, Balassi Kiadó, 382–394.

DURKHEIM, Émile

2000 *Az öngyilkosság*. Budapest, Osiris.

GECSE Gusztáv

1973 *Vallástörténeti Kislexikon*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.

HAJAS Tibor

1987 Előadások – 1977. In *Mauzózeum – A halállal való foglalkozás*. Bölcsész Index Centrál Könyvek.

HOPPÁL Mihály

2001 Elbeszélés és emlékezet. In uő. (szerk.): *Elbeszélés és emlékezet. Tanulmányok Istvánovits Márton emlékezetére*. Budapest, Európai Folklor Intézet–Osiris, 118–129.

ILYÉS Zoltán

2003 Hárompatak település-, népesség- és akkulturációtörténete. In Tomisa Ilona (szerk.): *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határán*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 7–53.

KESZEG Vilmos

1995 A román pap és hiedelemköre a mezősegi folklórban. *Ethnographia* CVII: 335–370.

1996 A román mitológia hatása a mezősegi magyar hiedelemrendszerre. In Katona J.–Viga Gy. (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*. Miskolc, 145–153.

1999 *Mezősegi hiedelmek*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó.

2000 A hiedelmek. In Demény István Pál–Gazda Klára–Keszeg Vilmos–Pozsony Ferenc–Tánczos Vilmos: *Magyar népi kultúra. Alapfogalmak. Folklor. Anyagi kultúra*. Tankönyv. Kolozsvár, 151–172.

2002 Történetek a lüdercről. In uő.: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. Kolozsvár, 60–104.

2004 A rontás és gyógyítás mint irodalmi trópus. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről IV./ Budapest, Balassi Kiadó, 436–467.

KOMÁROMI Tünde

1996 Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár* V: 87–98.

LÁSZLÓ János

1999 *Társas tudás, elbeszélés, identitás. A társas tudás modern szociálpszichológiai elméletei.* h. n.

MAUSS, Marcel

2000 A közösség sugallta halálgondolat fizikai hatása az egyénre. In uő.: *Szociológia és antropológia.* Budapest, Osiris, 370–389.

PLÉH Csaba

1979 Szövegekre emlékezés és hagyományozás. *Ethnographia* XC: 106–111.

SZEMADÁM György

1997 Gertya. In Hoppál Mihály–Jankovics Marcell–Nagy András–Szemadám György: *Jelképtár.* Budapest, Helikon Kiadó.

TAKÁCS György

2001 *Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasók.* Budapest, Szent István Társulat.

TÁTRA Zsuzsanna

1990 Jeles napok – ünnepi szokások. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* /Magyar Néprajz VII./ Budapest, Akadémiai Kiadó, 102–264.

TENGELYI László

1998 *Élettörténet és sorseseemény.* Budapest, Atlantisz.

A lélek túlvilági útja a gyimesbükki ortodox hiedelmek alapján

Tanulmányomban a lélek halál utáni sorsát, túlvilági útját befolyásoló szokásokat és a hozzájuk kapcsolódó képzeteket mutatom be egy romániai ortodox közösség példája alapján. Kutatásom helyszíne Gyimesbükk (Ghimeș-Făget) Bákó (Bacău) megye, Románia. Az Erdélyt és Moldvát összekötő Gyimesi-szorosban elhelyezkedő település lakosságára nagyfokú vallási és etnikai heterogenitás jellemző. A közösség tagjai nagyjából fele-fele arányban az ortodox és a római katolikus egyházhoz tartoznak. A helyi önazonosítás és azonosítás szerint a katolikusok magyarok, az ortodoxok pedig román nemzetiségűek. A valóságban azonban ennél jóval árnyaltabb képet kap a kutató, ha – amennyire lehetséges – figyelemmel kíséri a nyelvhasználatot is. A heterogenitást fokozzák a településre erősen jellemző ortodox–katolikus vegyes házasságok. Tovább árnyalja Gyimesbükk vallási arculatát az a tény, hogy a településen az 1940-es évek végéig csak a görög katolikus és a római katolikus egyház volt jelen. A román állam központi beavatkozása következtében 1948-ban a görög katolikus papot eltávolították, és ortodox papot helyeztek a faluba. Ezzel egy időben a görög katolikus templomot is átvette az ortodox egyház. A népi vallásosság szintjén, a kognitív tudatformákban azonban napjainkban is tetten érhetők a görög katolikus hagyományok. A mai napig is erős görög katolikus identitás tapasztalható a településen. A modern városi élet hatása érezhető a közösség mindennapjaiban, azonban még napjainkban is alapvetően a hagyományos paraszti kultúra jellemző a településre. Terepmunkám¹ során a vegyes etnikumú közösség interetnikus kapcsolatait vizsgálom a vallási élet tekintetében, jelen tanulmányban azonban kifejezetten csak az ortodox közösség hiedelmeivel és szokásaival foglalkozom.

¹ Terepmunkám nagy részét a Magyar Ösztöndíj Bizottság által adományozott romániai kutatói ösztöndíj ideje alatt végeztem, másrészt a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszéken folyó OTKA-támogatású „Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben”

Néhány helyen utalás szintjén kitérek arra, ha egy-egy jelenséget a katolikus közösség tagjai között is megfigyeltem, azonban e tekintetben mélyebb elemzést most nem végzek.

Jelen tanulmánynak nem célja a gyimesbükki halottkultusz teljes leírása. Az alábbiakban a halált követő rítusok közül azokat mutatom be időrendi sorrendben – ahogyan a halál beállta után a hagyomány szerint következnek –, amelyek a lélek túlvilági sorsát hivatottak segíteni.

A túlvilági út előkészítése már a haldokló mellett megkezdődik. A körülállók égő szentelt gyertyát tesznek a haldokló kezébe, és a távozó lélekért imádkoznak. A szentelt gyertyának fontos szerepe van a halotti rítusok szinte minden mozanatában. Az ortodox templomokban méhviaszból készült, sárga színű szentelt gyertyát árulnak.² Gyimesbükkön minden ortodox háztartásban található ilyen gyertya. A halál beálltát követően az égő gyertyát a test körül háromszor körbe mozgatják, „megkerítik” a halottat. A rítusra kétféle magyarázat adnak: az egyik értelmezés szerint az a célja, hogy a gyertyafény kísérje a lelket a túlvilág felé vezető úton, egy másik helyi magyarázat szerint a szentelt gyertya elűzi a gonoszt a lélek közeléből. Ezt követően az égő gyertyával a kezükben háromszor megkerülik a házat is. Amennyiben kerítés található a ház falánál, és ezért nem lehet körbejárni a házat, két személy a kerítésen keresztül egymásnak átadja a gyertyát, és így tulajdonképpen a gyertya járja körbe a házat. A halott gyertyával történő körbekerítése ismert a román halotti szokásokból máshonnan is.³ Magyar nyelvterületről Balázs Lajos csíkszentdomokosi monográfiájában ismerteti a szokást.⁴

A gyimesbükki hiedelem szerint a halál pillanatában megjelenik az angyal és az ördög. Mindketten a lelket szeretnék elragadni. Ennek a dogmatikai háttéréről olvashatunk a román ortodox teológiai szakirodalomban. Dumitru Stăniloae román teológus kézikönyvében egyházi kiadványokra hivatkozik, melyek az angyaloknak és az ördögöknek a halál pillanatában való megjelenéséről írnak.⁵ Bemutatja, hogy mi történik a lélekkel ezekben a kritikus pillanatokban. Az ördögök az elhunyt rossz cselekedeteit, az angyalok pedig a jó cselekedeteket mu-

kutatási program keretében. További támogatást kaptam a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány Dunatáji Népek Kutatása Szakalapítványtól, illetve egy magán támogatótól. Ezúton is köszönetet mondok a támogatásokért.

² Gyimesbükki hiedelem szerint a méh szent állat. Egy, a román ortodox hívek számára készült hitéleti útmutató könyvecske szerint a méh mindig tiszta állat, a méhviasz tehát a legtisztább viasz (Coman 1998, 17). Egy román ortodox liturgiai kézikönyv szerint a gyertyafény közvetítő szerepet játszik ember és Isten között. A halottakért gyújtott gyertya a feltámadásban való hit jelképe és a halottakkal való kapcsolatot szimbolizálja (Braniște 2002, 266–267).

³ Marian 1892, 26–30; Bernea 1997, 25; Ciubotaru 1986, X.

⁴ Balázs 1995, 76–81.

⁵ Stăniloae 2003 vol. 3, 303–315.



1. A gyimesbükki ortodox templomkert kapubejáratának oldalképei: harc a haldokló lelkéért. A cikkben szereplő képek Jankus Kinga felvételei.

tartják fel. Az ördögök nemcsak az elkövetett bűnök tanúiként jelennek meg, hanem kegyetlen vádlókként is szerepelnek. Felnagyítják azokat a bűnöket, melyeket az elkövető elhanyagolhatónak tart. Az elhunyt egyre jobban fél, és emiatt teljes odaadással fordul Krisztus felé. Az ördögök vádló magatartása jó irányba tereli tehát az eseményeket. Az angyalok gyorsan elűzik az ördögöket, akik a Krisztusban bízó lelket bátorítják.⁶

Ezt a hiedelmet a román ortodox ikonológia is megerősíti. A gyimesbükki ortodox templomkert (amely egyúttal a temető is) bejárata egy kapufülke.⁷ A kapualj két oldalsó falán két festmény ábrázolja a lélek halál utáni sorsának két mozzanatát. A festmények 1996–97-ben készültek. A bejáratától balra eső képen a halál pillanatát láthatjuk. (*1. kép*) A kompozíció középpontjában a halottas ágy helyezkedik el. A pap éppen feladta az utolsó kenetet, miközben a halott lelke már kiszállt az ágyon fekvő testből. A lélek ábrázolása a középkori motívumokat követi: fehér ruhába öltözött gyermekként látható. Felfele száll, az ég

⁶ Stăniloae 2003 vol. 3, 303.

⁷ A községben két ortodox templom található. A főút mellett áll az anyateplom, ahol minden vasárnap és minden ünnepnap liturgiát tartanak. Korábban ez volt a görög katolikus templom. Nem sokkal azután, hogy az ortodox egyház megjelent a településen és átvették a templomot, azt átfestették, majd később valamennyire át is építették.



2.



3.



4. 1994-es ortodox egyházi kiadvány címlapja és ábrázolásai a jó ember haláláról, valamint a bűnös haláláról.

felé, ami azt sugallja, hogy a mennyországba jut. Útja dicsfényben halad, amely a halott ágyától az ég felé tart. Egy angyal diadalmasan áll a halottas ágy mellett, kezében égő gyertya, amely – amint a fentiekben említettem – nagyon fontos kellék a halál pillanatában. Az ágy közelében áll a halott két hozzátartozója és távolabb még három angyal látható. Az ördögök dolgavégezetlen menekülnek a helyszínről. Egyikük éppen a halott ágya alól bújik ki.

Hasonló képek találhatók az ortodox vallásos ponyvákban, különösen azokban, melyek a halálról, a lélek halál utáni sorsáról szólnak. Az ortodox közösségekben sokan olvasnak román nyelvű vallásos kiadványokat, melyek nem teológiai értekezések, hanem a hívők számára készülnek. Ezek általában a vallásos élet tudnivalóit tartalmazzák, mint például: hogyan kell részt venni a liturgián, milyennek kell lennie egy ortodox hívő házának stb. Vannak könyvecskék különböző szentek életéről, csodák leírásáról, és nem utolsósorban a lélek halál utáni sorsáról. A könyveket általában szerzetesek írják és valamely egyházmegye főpapjának ajánlása alatt jelennek meg. A napjainkban írt művek mellett újra kiadják a 20. század elején-közepén írt könyveket is. Ilyen kiadványokat árulnak a román ortodox templomokban, beleértve a gyimesbükki egyházközséget is.⁸ Nicodim Măndiță szerzetes vaskos két kötetes könyvet írt a lélek túlvilági útjáról. A kiadványban található illusztrációkat számos egyéb könyvben is felhasználják. Măndiță könyvében a halál pillanatát ábrázoló kép számos hasonló motívumot tartalmaz a fent leírt faliképpel.⁹ A testből kiszálló lélek angyalokkal körülvéve, dicsfényben tart felfelé, az ég felé. Az elhunytat az imádkozó pap és a hozzátartozók veszik körül. Az ördög az ajtón keresztül menekül a szobából. Az ágy mellett látható az égő gyertya, szent könyvek, a falon szent képek és kereszt. (2, 3, 4. kép)

A gyimesbükki ortodox templomkert bejáratának jobb oldali falán található kép a lélek tetteinek ítéletét mutatja be. (5. kép) A koporsón álló, meztelen emberként ábrázolt lélek feje fölött jó és rossz cselekedetei mérettetnek meg. A mérleg a jó oldalra billen. A halott bal oldalán (a kép jobb oldalán) az ördög próbálja elragadni a lelket. A halott fölött álló angyal győzelme jeleként dárdaszerű szerszámmal az ördög felé szúr. A kép jobb szélén egy nyitott szájú sárkány tüzet okád. Három meztelen emberként ábrázolt lélek ég a poklot jelképező tűzben. A kép bal szélén és a jobb felső sarokban a sárkány fölött további angyalok figyelik a lélek sorsát.

⁸ Könyvek árusítása a templomban a helyi pap kezében egy jelentős eszköz arra, hogy megszűrje, illetve befolyásolja azt, hogy hívei milyen jellegű kiadványokat olvassanak.

⁹ Măndiță 2001 vol. 1, 30. Ugyanez a kép megtalálható Măndiță 1994-ben is.



5. A gyimesbükki ortodox templomkert kapubejáratának oldalképei: harc a haldokló lelkéért.

A Gyimesbükkhöz tartozó Rakottyás (Răchitiș) nevű település¹⁰ ortodox templomának bejáratán a kétoldalt elhelyezkedő falfestmények ugyancsak az ördög és az angyal jelenlétét mutatják be a halál pillanatában. (6, 7. kép) A bejáratától balra lévő kép felirata: „MOARTEA celui DREPT”, vagyis „az igaz (hívő) halála”. A halott az ágyban fekszik, miközben lelkét az angyal fogja a kezében. A lelket fehér vászonba burkolt csecsemőként ábrázolják. A halottas ágy mellett itt is látható az égő gyertya. A halott szeme csukva, arcáról a megbékélés sugárzik. (6.kép) A jobb oldali képen a „MOARTEA celui PĂCĂTOS”, vagyis „a bűnös halála” felirat található. A képen az ördög áll a halott ágya mellett, és bal kezében tartja a fehérbe burkolt csecsemőként ábrázolt lelket. Jobb kezével dárdára emlékeztető szerszámmal az elhunyt szívére céloz, mintegy a halott feletti győzelmét és hatalmát demonstrálva.¹¹ A halott rémült tekintettel nézi az ördögöt, kezét védekező mozdulattal emeli fel. Fontos megjegyezni, hogy erről a képről hiányzik az égő gyertya, amely a szentséget, a túlvilági fényt, az élők segítségét szimbolizálja. (7. kép)

¹⁰ Rakottyás település Gyimesbükki ortodox filiája. A rakottyási templomba a gyimesbükki ortodox papok járnak liturgiát tartani, temetni stb. A közösség tagjai szoros rokoni kapcsolatban vannak a gyimesbükkiekkel.

¹¹ Ez a dárda nagyon hasonlít a gyimesbükki képen láthatóra, amely azonban az angyalnak az ördög feletti győzelmét szimbolizálja.



6. „Az igaz hívő halála” és „A bűnös halála”, Gyimesbükk, Rakottyás, az ortodox templom bejárata.



7. „Az igaz hívő halála” és „A bűnös halála”, Gyimesbükk, Rakottyás, az ortodox templom bejárata.

A gyimesbükki ortodox hívek minden alkalommal látják ezeket a falfestményeket, amikor a templomba mennek. A templomokban található képi ábrázolás megerősíti őket abban a tudatban, hogy a halál pillanatában az angyal és az ördög egyaránt jelen van. Fontos tehát az utolsó percekben a haldoklónak imával, szentelt gyertyával nyújtott segítség, hogy a lélekért folytatott küzdelemben az angyal győzzön az ördög felett.

A gyimesbükki ortodoxok vélekedése szerint nagyon fontos, hogy a halál időpontjában gyertyát gyújtsanak. A közösségben különbséget tesznek a hozzátartozók körében bekövetkezett haláleset – amikor a körülállók elvégzik a gyertyával kapcsolatos cselekedeteket – és a *gyertya nélküli halál* között. Azoknak, akik kórházban vagy balesetben halnak meg, a hozzátartozók nem tudnak gyertyát gyújtani a halál pillanatában. E lelkeknek hiányzik a gyertyafény a túlvilág felé vezető úton.¹² A hozzátartozók többféleképpen igyekeznek pó-

¹² Román nyelvterületen elterjedt hiedelemről van szó (Marian 1892, 30–33). Gorj megyei adatok szerint is nagy bűn, ha valaki gyertya nélkül hal meg, és csak nehezen lehet pótolni ezt a gyertyafényt. Ilyenkor a halottnak nincs fénye a túlvilágon, csak a keresztelőjén gyújtott gyertya világít neki (Bernea 1998, 25).



8. Az ortodox papnak beadott díszes gyertya, gyertya nélkül meghaltért.

tolni a gyertyafényt. A közösség hiedelme szerint a leghatásosabb, ha a papon keresztül a templomból juttatják el a fényt a halotthoz. A húsvéti böjt folyamán egy nagy méretű – a helyi ízlés szerint művirágokkal, szalaggal, színes papírral feldíszített – gyertyát adnak a papnak. (8. kép) Ez a tárgy a nagyszombaton éjjélkor kezdődő feltámadási liturgia első mozzanatában kap szerepet. A pap a sötét templomban kijön az oltártérből az ikonosztáz elé, kezében az égő gyertyával, és háromszor mondja: „Krisztus feltámadott! Vegyetek fényt!”¹³ A hívek e lángról gyűjtják meg a kezükben lévő gyertyát. Ez a gyertyafény szimbolizálja a feltámadás világosságát. A gyimesbükki hiedelem szerint a gyertya nélkül elhunytak így jutnak fényhez a túlvilágon.¹⁴ A hoz-

zártartozók többször, akár 3–4 éven keresztül is adnak a húsvéti böjtben ilyen feldíszített gyertyát a kórházban vagy balesetben meghaltakért.¹⁵ A nagyszombati liturgia ideje alatt sok ortodox hívő az égő gyertyával kimegy a templom körül elhelyezkedő temetőbe, és gyertyát gyűjt hozzátartozói sírján. Az éjszakai temetőben messziről láthatók a gyertyalángok.

A temetés körüli rítusokban és a különböző halotti megemlékező rítusokban a *gyertyának* mindvégig kiemelt szerepe van az ortodox közösségben. A ravatal mellett a halott fejénél található fejkeresztre egy méhviaszból készült hosszú, spirál alakban feltekert gyertyát tesznek, amit *toiagnak*¹⁶ hívnak. A szó eredeti

¹³ „Hristos a înviat! Luați lumină!”

¹⁴ A szokás erdélyi románok körében is ismert (Marian 1892, 32).

¹⁵ Egy katolikus család tagja balesetben halt meg az ortodox nagyhéten. A családnya ortodox családból származik. A katolikus temetést követő halotti toron az ortodox rokonok felvetették, hogy a nagyszombati mise előtt adjanak gyertyát a halottért, hiszen gyertya nélküli halálról van szó. A rokonok elkészítették a feldíszített gyertyát, és odaadták az ortodox papnak. Ez az eset jól mutatja, hogy mennyire hisznek a feltámadási liturgián elsőként meggyújtott gyertya fényének segítő erejében. A temetési rítus katolikus volt ugyan, de a lélek túlvilági sorsának könnyítésére felhasználják az ortodox rítusok segítségét is.

¹⁶ Ejtsd, „tojág”. Román nyelvterületen elterjedt szokásról van szó (Marian 1892, 149–156; Ciubotaru 1986, XVI).

jelentése: *bot*, *támasz*, mely utal a gyertya hasznára, tudniillik fénye támaszt ad, segíti a lelket a túlvilág felé vezető úton.¹⁷ További szerepe, hogy elűzi a halott mellől a gonosz lelkeket.¹⁸ A *toiag* hosszának elvileg azonosnak kell lennie a halott magasságával, de általában 2 méter hosszú. Elkészítése a hozzátartozók feladata, de akad, aki sajátját már előre megcsinálja. A fejekeresztre helyezett hosszú gyertya a templomból megvásárolt gyertyával is helyettesíthető. Ezt is *toiagnak* nevezik. A gyertya folyamatosan ég a virrasztás ideje alatt. Amennyiben a temetésig nem ég el teljesen, a következő napokban is égetik a halott lelki üdvéért.

Az ortodox hívek a templom terében is gyertyát gyújthatnak a halottért. Az ortodox templom bejáratánál két nagy gyertyatartó található. A bal oldalin „*mortii*”, vagyis „halottak”, a jobb oldalin „*vii*”, „élők” felirat látható. (9. kép) Az ortodox hívek ezekben a gyertyatartókban gyertyákat gyújtanak elhunytáikért és élő rokonaikért is a liturgia ideje alatt. Továbbá, ugyancsak a liturgia idején egy vagy több égő gyertyával megállnak az ikonosztáz bal oldali ajtajánál. Liturgia közben a pap kijön a hívőkhöz, elveszi a gyertyát és beviszi az ikonosztáz mögött elhelyezkedő oltártérbe. A helyi kifejezés szerint „beadják az oltárba”.



9. A gyimesbükki templom bejáratánál található gyertyatartó.

¹⁷ Egy moldvai adat szerint, amíg a *toiag* a ravatal mellett ég, elégeti a halott összes evilági bűnét, így a lélek megtisztulva mehet a túlvilágra (Marian 1892, 151).

¹⁸ Ez a hiedelem más román közösségben is ismert (Gazda 2001, 303). Moldvai adatok szerint a temetést követő három este körbe kerülnek a sírt az égő *toiaggal*, hogy elűzzék a gonosz lelkeket (Ciubotaru 1986, XVIII).

A gyertyával együtt adnak a papnak valamennyi pénzt és egy papírt, melyen elhunyt hozzátartozóik neve szerepel. A pap elégeti a gyertyát az oltártérben és imádkozik a halott lelkiüdvéért. Ezeket a rítusokat a hívek akár minden liturgián elvégezhetik, évekkel a halálesetet követően is. Ezeken kívül a liturgia ideje alatt sokan a sírokon is gyertyát gyújtanak, akár minden vasárnap is.

A következőkben röviden felvázolom, hogy a gyimesbükki ortodoxok vilásképe szerint mi történik a lélekkel a halált követően. Az alábbiakban az interjúk alapján kirajzolódó kollektív tudást rekonstruálok. Az egyén tudása ettől sokban eltérhet.

Szó esett a fentiekben az angyal és az ördög megjelenéséről. Nem akármilyen angyal veszi pártfogásba az elhunytat, hanem az őrzőangyal, aki egész élete során az ember mellett volt. A temetésig (amire általában a harmadik napon kerül sor) a lélek a test közelében tartózkodik. A temetés ideje alatt a lélek kíséri a testet, a koporsó fölött száll.¹⁹ A hiedelem szerint a lélek a temetést követően távozik a testből. A gyimesbükki ortodox temetésen, mielőtt a koporsót végleg lezárják a sír mellett, a szemfedőt kivágják kereszt alakban a halott arca felett. Magyarázatuk szerint ez azért szükséges, hogy a lélek el tudjon távozni a testtől.²⁰

Kritikus időszak a temetést követő 40 nap az elhunyt további sorsát illetően. Ekkor is többféle esemény zajlik egyszerre. A lélek az angyal kíséretében ellátogat a mennyországba és a pokolba is, és háromszor megjelenik Isten színe előtt. A lélek ebben az időszakban mindenhova elmegy a földön, ahol az élete során valaha is járt, ugyanakkor minden nap hazalátogat a házba.²¹ A 40 napos időszak alatt szinte kivétel nélkül minden gyimesbükki ortodox családban égve hagyják éjszakára a lámpát, és ételt, egy pohár vizet, esetleg sót is hagynak az asztalon a hazalátogató halott számára.²² Ekkor kerül sor a halott földi tetteinek ítéletére is, ami lényeges további sorsát illetően. Az ítélet helyszínei a túlvilági váмок, amelyekről az alábbiakban lesz szó. A negyvenedik napon döntenek el, hogy a mennyországba vagy a pokolba kerül-e az elhunyt. A lélek liminális állapotára utal az, hogy egyszerre jelen van a földi világban és a túlvilágon. Ez nem lehetetlen a test nélküli állapotban.²³ A lélek túlvilági útját részletezik a már említett vallásos kiadványok.²⁴ Beszélgetőtársaim sokszor hivatkoznak ezekre a könyvekre, mint a

¹⁹ Magyar nyelvterületről Csizsár Árpád beregi adatait ismerjük (Csizsár 1967, 163).

²⁰ Hasonló szerepe van annak a szokásnak is, amikor a koporsó oldalára ablakot vágnak (Marian 1892, 238; Ciubotaru 1986, XVI; Vulcănescu 1987, 189).

²¹ Nicolescu 2003, 19–20.

²² A szakirodalomban a halott etetésének hívják ezt a hiedelemcselekedetet, amely korábban a magyar nyelvterületen is elterjedt szokás volt. Napjainkban már csak elvétve található erre vonatkozó adat (Pócs 1959).

²³ Dumitru Stăniloae román teológus egyik teológiai kézikönyvében írja, hogy a lélek több helyen is jelen lehet ugyanabban az időpontban (idézi Nicolescu 2003, 27).

²⁴ Măndiță 1994; 2001; Cleopa 1994; 2004; Băbuți 1992.

40 napos időszakkal kapcsolatos tudásuk elsődleges forrására. A könyvekben ilusztrációk is találhatók a leírtakra.

Ahhoz, hogy megérthessük a túlvilági vámok és a pallók kérdéskörét, előbb meg kell ismernünk az ortodox temetési szertartás menetét. A temetés a halottas háznál kezdődik a pap és a kántor megérkezését követően. A pap egy rövid imát mond a ravatal mellett, a kántor énekkel kíséri. Ezt követően kerül sor a halotti torra. A pap megáldja az ételt, és ő is részt vesz a halotti toron, hívei körében étkezik.²⁵ Ezt követően a pap az asztal mellett ismét rövid imát mond a halottért, megáldja a halotti kalácsokat, majd ismét imádkozik a ravatal előtt. Ezután kihozzák a koporsót az udvarra. Az udvaron újból rövid imát mond a pap és felolvas néhány igét az evangéliumból. Majd elindulnak a temető felé, melynek során a temetési menet többször megáll: először a kapuban, majd a temető felé vezető úton minden hídon és útkereszteződésben, útszéli kereszt mellett.²⁶ A megállások száma nincs szabályozva, az attól függ, hogy milyen távol van a halottas ház a temetőtől, hány hídon, útkereszteződésen, útszéli kereszt mellett haladnak el útközben. Amikor megállnak, a pap ismét röviden imádkozik és felolvas az Evangéliumból. Minden alkalommal megfüstöli tömjénnel a koporsót és szentelt vizet szór rá. Az utolsó megálló a temető bejáratánál van. Ezek az állomások a *vámok*at – románul *vămile văzduhului* – szimbolizálják, s a közösség is így nevezi őket. A temetési szertartásnak a vámokkal kapcsolatos rítusa jól mutatja, hogy a papok alkalmazkodnak a helyi hagyományokhoz, és némely elemét beépítik a liturgiába. Ez a jelenség nemcsak Gyimesbükk esetében van így, hanem a román nyelvterületen általában jellemző.²⁷ A vámokkal kapcsolatos képzetek és hiedelmek jelentős szerepet játszanak a román halotti rítusokban.

Mik is tehát ezek a vámok? Tulajdonképpen a földi világ és a túlvilág közötti átmeneti helyről van szó, ahol megítéltetnek a halott evilági tettei. A katolikus egyházban a 12. században kanonizálták a purgatórium tanát,²⁸ amelyet azonban az ortodox egyházak a mai napig nem fogadtak el. A hivatalos ortodox dogmatika szerint csak két túlvilági szféra létezik: a mennyország és a pokol. A népi vallásosság szintjén azonban jelen van egy hiedelem, mely szerint a földi világ és a túlvilág között helyezkednek el a vámok, amelyek egy átmeneti szférát jelentenek. A vámoknál az elhunyt bűneit, illetve jó cselekedeteit vizsgálják meg.

²⁵ Gyimesbükkben a római katolikus pap nem vesz részt a halotti toron. Éppen ezért a tor a temetést követően kerül megrendezésre és nem előtte, mint az ortodox temetéseken.

²⁶ A településen nagyon sok kis patak található, s az utcák tulajdonképpen a patakok mentén alakultak. Ezért sok híd található a faluban, ahogyan az utak keresztezik a patakokat.

²⁷ Erről ír Radu Drăgan is éppen a vámokkal kapcsolatban (Drăgan 2000, 223). További példát olvashatunk Gorj megyéből (Nicolescu 2003, 84).

²⁸ A purgatórium-tan kialakulásáról részletesen lásd Le Goff 1981.

Ha valamilyen bűnösnek találta a lélek, akkor annál a bizonyos vámnál bűnhődni kell. A vámostól azonban többféle módszerrel megszabadulhat a halott: a hátramaradottak imával, alamizsnával stb. segíthetnek az elhunyt lelkén, így könnyítve bűnein. Az élők segítsége és a halottnak adott pénz (lásd alább) által a lélek megválthatja a vámokon való átkelést és végül a mennyországba juthat.²⁹ A román ortodox dogmatikai szakirodalomban csak nagyon szűkszavúan írnak a témáról. Dumitru Stăniloae teológiai kézikönyvében csak egy mondat erejéig említi a vámokat egy ortodox szerzetes könyvére hivatkozva, amely leírja a lélek halál utáni 40 napos időszakát.³⁰ Ezzel szemben azonban a már említett ortodox vallásos kiadványok részletesen körbejárják a túlvilági vámok kérdéskörét.

A vámok számáról többféle vélemény hangzik el a gyimesbükki ortodoxok között. Hasonlóképpen a vallásos kiadványokban is több adat található erre vonatkozóan. Általában 24-ről beszélnek, de említenek 7, 9, 12 vagy akár 40 vámot is.³¹ Elképzelésük szerint valahol a földi világ és a túlvilág között találhatók. Minden vámnál a lélek egy bizonyos bűne vizsgáztatik meg. A vámonnál jelen vannak az angyalok és az ördögök is, és mindkét fél felmutatja az érveit. Nicodim Măndiță szerzetes korábban már említett könyvében részletesen elemzi az egyes vámokat. Könyvében 24 vámról ír, mint például a tolvajlás, a hazugság, az emberölés, az istenkáromlás stb. váma. Érdeemes megjegyezni, hogy a gyimesbükki ortodoxok nagy része a vámok mellett a purgatórium létezését is hiszi. A halotti rítusok esetében ebben a hitben érhető leginkább tetten a görög katolikus hagyomány továbbélése. Tudatukban egymás mellett létezik a két vallási rendszer tanítása.

A hiedelem szerint a túlvilág felé vezető úton haladva a léleknek számos vízen kell keresztül mennie.³² A hátramaradottnak segíteniük kell a lélek útját. A vízen való átkeléshez hidat, helyi terminussal *pallót* (románul *pod*) raknak a halottnak.³³ A palló tulajdonképpen egy fehér vászon. Ez lehet házi szőttes vagy boltból vásárolt lepedő, törülköző, abrosz, vagy csak egyszerű sima fehér vászon is. A vásznat leterítik a földre, ott, ahol a koporsót viszik. Úgy helyezik, hogy a koporsó áthaladjon felette. Egy csészébe fémpenzt és szentelt gyer-

²⁹ Radu Drăgan a katolikus purgatóriumhoz hasonlítja a vámokat. Szerepük tulajdonképpen azonos: a lélek mindkét helyen megtisztulhat bűneitől (Drăgan 2000, 230–231).

³⁰ Stăniloae 2003, vol. 3. 288.

³¹ Marian is írja, hogy változó adatok találhatók a román nyelvterületen a vámok számára vonatkozóan (Marian 1892, 450–451).

³² Román nyelvterületen elterjedt hiedelem: Marian 1892, 300–307; Róheim 1990, 177; Drăgan 2000, 226.

³³ Magyar nyelvterületen a moldvai csángóknál figyelték meg ezt a szokást (Wichmann 1907, 292). Balázs Lajos csíkszentdomokosi monográfiájában leírja, hogy a koporsóba halotti mellékletként két pálcát helyeznek, mely a halottnak szükséges ahhoz, hogy a túlvilágon át tudjon kelni a Jordán vizén (Balázs 1995, 226–228).

tyát tesznek, továbbá szenteltvizet öntenek bele. A csészét ráteszik a vásonra, és a gyertyát általában meggyújtják. A pallót többféleképpen helyezhetik el. Az egyik gyimesbükki temetésen a szenteltvízzel megtöltött csészét letették a földre, és arra helyezték a vásznat. Ekkor a gyertyát kivették a csészéből, és az a pallót lehelyező személy kezében égett. Ebben az esetben magyarázatként azt mondták, hogy a víznek kell alul lennie, és azon a váson, hiszen a palló a túlvilágon is a víz fölött segíti át a lelket.

A családtagok a temetés során bizonyos személyeket különböző feladatokkal bíznak meg, úgymint a koporsó, a gyertya, a lobogó, a feskereszt stb. vitele a temetési menetben. Hasonlóképpen kiosztják a pallókat is: annak a személynek kell leterítenie a pallót, akit a család felkér erre a szerepre. A pallóval kapcsolatos tárgyak, vagyis a váson és a csésze alamizsnaként az övéi lesznek. Ő figyel arra, hogy időben és jó helyre rakja le a vásznat, hogy a gyertya égjen stb. Miután a koporsót átviszik a palló felett, a kijelölt személy össze is szedi azt, és elteszi magának. Általában idősebb szegény asszonynak adják a pallót, aki hasznát veszi ezeknek a tárgyaknak, és aki majd otthon elégeti a gyertyát, és közben imádkozik a halott lelkiüdvéért.

Gyimesbükkön minden ortodox temetésen legalább egy pallót, de gyakran kettőt vagy hármat tesznek:³⁴ a ház küszöbére mindenképpen, (*10. kép*) a következőt a kapuba, továbbá a temető kapujába és a templom bejáratához. Előfordul, hogy a temetési menet során háromnál többet is tesznek. Érdekesen nyilatkoznak a gyimesbükkiek a pallók számát illetően. Elmondják, hogy ők csak egyet vagy hármat tesznek, de jól tudják, hogy az „igazi román” vidéken legalább 12, de inkább 24 pallót helyeznek el.³⁵ Információik szerint már a szomszédos községben, Palánkán (Palanca) is ennyit tesznek, és ott nem csészét, hanem vedreket adnak a pallóval. Egy gyimesbükki ortodox temetésen kivételesen 12 vedret adtak a pallóval. Az elhunyt lánya egy közeli moldvai kisvárosban él, és ő ragaszkodott hozzá, hogy a gyimesbükki hagyománytól eltérően ne csészét, hanem a moldvai szokást követve vedreket adjanak. Minden alkalommal, amikor a temetési menet megállt, és a pap imádkozott a halottért a hidakon és útkereszteződéseknél, a vedreket letették a koporsót szállító szekér alá, hogy a halott újra és újra áthaladjon a palló felett. Ahogy a test áthalad a palló felett, úgy fog a

³⁴ Gyimesbükkön a katolikus temetéseken is előfordul, hogy pallót tesznek: leggyakrabban a ház küszöbére, de előfordulhat, hogy két-három helyre is.

³⁵ A gyimesbükki ortodoxok sok tekintetben összehasonlítják saját hitéletüket a moldvai ortodox románokéval, akiket vallásosabbaknak és hagyományörzőbbeknek tartanak önmaguknál. Számos példa van arra, hogy Moldvában élő rokonaiktól megtanulnak és átvesznek szokásokat, hiedelemcselekedeteket. Gyimesbükkön az ortodox egyház alig fél évszázada van jelen, a vallási rendszer és rítusok tekintetében tulajdonképpen még egy tanulási folyamat tanúi lehetünk a közösségben.



10. Palló a ház küszöbén, Gyimesbükk.

lélek is áthaladni a túlvilágon a pallón a vizek felett. A hiedelem szerint, akinek nem tesznek pallót a temetéskor, az nem tud átkelni a túlvilági vizeken.³⁶

A *víz* szerepe a halotti szokásrendszerben nem merül ki a pallókkal kapcsolatos rítusokban. Gyimesbükkön az ortodox családok a temetést követő kritikus 40 napos időszakban a temetés másnapjától kezdve *vizet hordanak* a ha-

³⁶ Egy katolikus asszony, aki lánykorában ortodox volt, elmesélte, hogy ő pallót tett katolikus férje temetésén. A halott megjelent katolikus testvére álmában és elmesélte, hogy a pallónak köszönhetően nagyon gyorsan haladt a túlvilági úton, míg egy másik halott, akit vele egy időben temettek, messzire elmaradt mögötte. A katolikus testvér megkérte, hogy majd annakidején az ő temetésén is tegyenek pallót.

lottért.³⁷ A halott egyik családtagja minden nap (általában reggel) egy veder vizet visz az egyik szomszédba. Leginkább olyan szomszédot választanak, akinek nincs kútja, vagy olyan idős személyt, akinek nehéz a házba behordania a vizet. Ennek azért van jelentősége, mert az ilyen személynek őszintén jólesik egy veder víz, és így ez az alamizsna „igazán istennébe [’Isten nevében’] esik”. A vízhordás irányáról kétféle típusú választ adnak a megkérdezettek: van, aki szerint halottas háztól a patak folyása szerint lefele kell vinni a vizet, mások szerint nem lényeges az irány. A negyvenedik napon a vízhordás befejezése egy ünnepélyes rítussal zárul. A szomszédnak ajándékozzák a vedret egy kendővel, egy égő szentelt gyertyával és egy csészével együtt. A vízhordás kezdetén új vedret vesznek, és ugyanúgy új, még használatlan csészét, kendőt adnak „istennébe” a negyvenedik napon. A szokás magyarázataként kétféle választ adtak a megkérdezettek: egyik vélemény szerint azért kell vizet hordani, hogy legyen mit innia a halottnak,³⁸ mások szerint a lélek tisztul ebben a vízben.³⁹

Gyimesbükkön megbecsülik a kutakat és forrásokat. A halottal szemben elkövetett véteknek számít, ha nem tartják rendben, nem tisztítják, és nem használják a kutat, amit valaki korábban készített. Egy asszony elmesélte, hogy minden alkalommal, amikor elmegy a kaszálójuk felé tartó út mentén található forrás mellett, iszik a vízből. A forrást készítő embert megölték. Beszélgetőtársam azért iszik a vízből, hogy azt a halottért ajánlja fel: „Isten juttassa a lelkéért”.⁴⁰

³⁷ A gyimesbükki katolikusok közül sokan ugyancsak hordanak vizet a halottért. Ciubotaru moldvai halotti szokásokról szóló könyve szerint a rítust gyakorolják Bacău (Bákó), Galați, Neamț és Vaslui megyékben is (Ciubotaru 1986, XLVI). Gorj megyében szintén szokás a halottért naponta vizet hordani, hogy legyen mit innia. Csak tiszta leány, vagy hasonlóképpen tiszta öregasszony (aki még vagy már nem él nemi életet és éppen nem menstruál) hordhatja a vizet (Nicolescu 2003, 28–29).

³⁸ Más román vidékeken is ismert ez a hiedelem (Drăgan 2000, 196).

³⁹ A lélek tisztulását, illetve a gonosz elűzését szolgálja a sír tömjénezése is. Eddigi terepmunkám során csak egy adatom van Gyimesbükkön, amikor a 40. napon égettek tömjént a síron. A halott egyik hozzátartozója, aki román vidéken él, mondta, hogy a tömjénezést a halott érdekében szükséges elvégezni. Román nyelvterületen ismert szokásról van szó (Ichim 1983, 136; Ciubotaru 1986, XI; Bernea 1997, 69–70; Nicolescu 2003, 43). A Buda környéki szerbeknél is szokás a sír tömjénnel történő megkerülése (Kiss 1973, 139). Egy Vâlcea megyei adat szerint a halott szájába tett tömjén megakadályozza, hogy vámpírrá (*moroi*) váljék (Fira 1912, 164).

⁴⁰ Román nyelvterületen más példák is vannak a víz szerepére a halotti rítusok sorozatában. Például a *slobozirea apelor* (víz eresztése) nevű rítusra Gorj megyében a 40. napon kerül sor. Asszonyok kora reggel kimennek a legközelebbi folyóvízhez. Egy tökből készített kis teknőbe gyertyát, virágot, kalácsot és egyéb édességet tesznek, majd egy archaikus ima kíséretében leeresztik a vízben. A teknő útjából következtetnek arra, hogy kielégítőek voltak-e a halott lelkéért végzett rítusok (Nicolescu 2003, 31–35). További adatok a szokással kapcsolatban: Marian 1892, 396–399. Ugyancsak Gorj megyében szokás, hogy kutak, források, hidak mentén festett keresztet állítanak a halottak em-

A lélek túlvilági útját egyéb cselekedetekkel is segítik a hátramaradottak. A temetés körüli rítusokban a *pénznek* is jelentős szerepe van.⁴¹ Korábban említettem, hogy a pallóval átadott csészébe pénzérmét is tesznek a szenteltvíz és a gyertya mellé. A koporsó négy belső sarkába viasszal egy-egy fémpénzt erősítenek. Törülközőt, fejkendőt, zsebkendőt adnak azoknak, akik valamelyik rituális tárgyat (keresztet, lobogót vagy éppen a koporsót) viszik a temetési menetben. Minden kendő sarkába egy-egy jelképes összegű pénzérmét kötnek.⁴² A ravatalon a halott számára elhelyezett virágcsokrokat általában gyermekek viszik a temetőbe. A virágokra zsebkendőket tesznek, és abba is pénzt kötnek, amit a temetés után a gyermekek eltesznek, a virágokat pedig a sírnál hagyják. Hasonlóképpen a virágkoszorúkon is zsebkendő vagy törülköző van, melyben pénzérme található. A pénz azé lesz, aki a koszorút viszi a temetési menetben. A pap és a kántor egy gyertya köré erősített törülközőt és zsebkendőt kap, az övékébe azonban nem raknak pénzérmét, szolgálatukat másképpen fizeti meg a család.⁴³ A temetési menet haladása közben egy hozzátartozó aprópénzt ad azoknak a gyermekeknek, akikkel útközben találkozik. Miután a koporsót a sírba helyezték, először a pap lapáttal kereszt irányban földet dob a sírba. Ezt követően mindenki egy-egy marék földet szór a koporsóra. Nagyon sokan pénzt is dobnak a sírba.⁴⁴ Ezzel még nem zárul le a halottnak szánt pénzek sorozata. A gyimesbükki ortodox temetőben nagyon sok fejkeresztten látható odaszögelt pénzérme.⁴⁵ Van, ahol a kereszt mindkét oldalán egy-egy érme található. Ha a hozzátartozók később fém- vagy kőkeresztet tesznek a sírra, akkor is ott hagyják a régi fából készült fakeresztet, így néhány síron jól látható egymás mellett a régi és az új fejfa. A hozzátartozók a későbbiekben is tesznek pénzt a sírra. Te-

lékére (Nicolescu 2003, 71–75). Egy Tecuci megyei adat szerint a forrásokban jó lelkűek laknak (Gorovei 1913, 35). Moldvában ismert a sír öntözése is, amelyet azért végeznek hat héten keresztül, hogy ne szomjazzon a halott (Ciubotaru 1986, XLVII). A háromszéki Zabolán a ravatal mellett hagyják a halottmosó edényt vízzel együtt. „A víz egyszerre oltja a szenvedése (égése) kezdetén álló lélek szomját és csitítja hőségérzetét” (Gazda 2001, 303).

⁴¹ Román nyelvetterületen máshol is szokás pénzt adni a halottnak a túlvilági útra (Marian 1892, 82; Róheim 1990, 177; Drăgan 2000, 227).

⁴² A terepmunka idején még forgalomban lévő 1000 vagy 5000 lejes érmét kötöttek a kendőkbe. Ez körülbelül 7, illetve 35 forint értékű pénzösszeget jelent.

⁴³ Gorj megyei adatok szerint a papnak és a kántornak adott kendők sarkába is kötnek pénzt (Bernea 1998, 59).

⁴⁴ Erdélyi románoknál is szokás pénzt dobni a sírba, hogy a halott megfizethesse a túlvilági vámokat. Más román vidéken a sírba dobott pénzzel a halott a sírhelyet fizeti meg (Marian 1892, 325).

⁴⁵ Az egyik gyimesbükki katolikus temetőben is található néhány régebbi, 15–20 évvel ezelőtt állított keresztre szegezett fémpénz. A katolikus temetőben napjainkban csak elvétve, egy-két esetben figyelhető meg a szokás gyakorlása.



11. Sírra helyezett fémpénz, Gyimesbükk, ortodox temető.

repmunkám ideje alatt az ortodox temetőben több síron is láttam fémpénzt,⁴⁶ melyet általában a sír közepére, vagy a kereszt alá tesznek. (11. kép)

Láthatjuk tehát, hogy a temetés rítusában sokszor szerepet játszik a pénz. A gyimesbükki interjúk során a megkérdezettek azt mondták, hogy azért kell pénz a halottnak, hogy meg tudja fizetni a túlvilági vámokat. Az egész román

⁴⁶ A gyimesbükki katolikus temetőkben eddig még nem találtam sírokra helyezett pénzt. A szomszédos Románcsügés (Ciugheșul Românesc, Bákó megye – Bacău) település katolikus temetőjében egy síron nagyobb összegű, akkor még forgalomban lévő 50 000 lejes (kb. 350 forint értékű) papírpénz volt. Ugyanezen a településen az ortodox temetőben két öngyilkos fejkeresztjére helyeztek (nem szegezték, csak rátettek) egy-egy fémpénzt.

nyelvterületen elterjedt szokás, hogy pénzt tesznek a koporsóba és pénz-alamizsnát adnak a halottért a temetés során.⁴⁷

Összefoglalásként elmondható, hogy a gyimesbükki ortodox közösség halottakkal kapcsolatos hiedelem- és szokásrendszere a halott túlvilági sorsát többféleképpen igyekszik befolyásolni. A hátramaradottak segítik a halál időpontjában megjelenő angyalt, szentelt gyertyával távol tartják az ugyancsak jelen lévő ördögöket. Égő gyertyával elkísérik a lelket és megvilágítják a túlvilág felé vezető utat. A vizeken való átkelést pallókkal segítik. Többféle módon pénzt adnak a halottnak – és a halottért –, hogy megfizethesse a vámokat. Vízet hordanak, hogy a lélek ne szomjazzon, illetve megtisztuljon a bűneitől. A lélek ezek segítségével tisztább lesz, „átváltozik”, és végül bejut a mennyországba. A fenti rítusok ugyanakkor magukban foglalják az alamizsna-adást is: a pallót alkotó tárgyakat, a kendőkbe kötött pénzeket, a naponta hordott veder vizet mind valaki kapja „istennébe”. A hozzátartozók folyamatosan tesznek valamit halottukért, úgymond foglalkoznak vele a gyász időszakában, különösen a kritikus első 40 nap alatt. Mindig van valami tennivaló, ami a halottal egyfajta lelki közösséget jelent. Ezek a rítusok segítik a gyázmunkát is. Némely rítust egyházi szertartások és vallásos kiadványok is megerősítenek. Az ortodox hívek a túlvilági események képi ábrázolásaival találkoznak a templomban és a vallásos könyvekben.

Ez a tanulmány kis részét alkotja egy hosszabb lélegzetű monográfiának, amely a gyimesbükki halotti szokás- és hiedelemrendszert tanulmányozza az egész közösségben, katolikusok és ortodoxok, magyarok és románok körében egyaránt. A fentiekben ismertetett hiedelmek és szokások a román ortodox halotti szokásrendszer részét alkotják, amelyek hasonló, vagy kissé eltérő változatban ismertek a román nyelvterület más részein is. Gyimesbükk példája azért érdekes, mert az ortodox egyház csak mintegy fél évszázada van jelen a településen. A gyimesbükki románok vallási életét jelentősen befolyásolja görög katolikus múltjuk, a római katolikusokkal, valamint a közeli román ortodox településekkel való szoros rokonsági és szomszédsági kapcsolatuk.

⁴⁷ Lásd erről Nicolescu 2003, 23; Lupescu 1894, 159; Ciubotaru 1986, XVI, XXXVIII.

Bibliográfia

- BĂBUȚ, Gheroghe Diacon
1992 *Ușa pocăinții*. Oradea, Pelerinul Român.
- BALÁZS Lajos
1995 *Menj ki én lelkem a testből. Elmúlás és temetkezés Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda, Pallas-Akadémia.
- BERKI Feriz (szerk.)
1984 *Az orthodox kereszténység*. Budapest, Magyar Orthodox Adminisztratúra.
- BERNEA, Ernest
1998 *Moartea și înmormântarea în Gorjul de nord*. Cartea Românească.
- BRANIȘTE, Ene
2002 *Liturgica generală* 1. Galați, Ed. Episcopiei Dunării de Jos.
- BRIA, Ion
1995 Eshatologia sau lumea viitoare. *Ortodoxia* XLVII. 1–2: 61–101.
- CIUBOTARU, Ion H.
1986 *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova*. Marea trecere. /Caietele arhivei de folclor/Iași, Universitatea „Al. I. Cuza”.
- CLEOPA, Ilie Părintele
1994 *Valoarea sufletului*. Bacău, Bunavestire.
- 2003 *Despre pomenirea morților și despre folosul celor 40 de liturghii*. Iași, Trinitas.
- COMAN, Constantin
1998 *Casa creștinului. Ghidul practic al creștinului ortodox*. București, Bizantină.
- CSISZÁR Árpád
1967 A hazajáró lélek. A beregi nép lélekhitéből. *Jósa András Múzeum Évkönyve* VIII–IX: 159–201.
- DRĂGAN, Radu
2000 *Lumile răsturnate. Reprezentarea spațiului în societatea tradițională*. București, Paideia.
- ICHIM, Dorinel
1983 *Zona etnografică Trotuș*. București, Sport-Turism.
- FIRA, Gh.
1912 Credinți și datine din județul Vâlcea. *Șezătoarea* XII: 153–165.
- GAZDA Klára
2001 A román halotti rítusok tárgyi kellékei és a lélek túlvilági útja. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről 2./ Budapest, Balassi Kiadó, 302–310.
- GOROVEI, Artur
1909 Datine din Rotopănești. *Șezătoarea* XI: 1–25.
- 1913 Credinți și superstiții. *Șezătoarea* XIV: 34–36.
- LE GOFF, Jaques
1981 *La Naissance du Purgatoire*. Paris.
- KISS Mária
1973 A Buda környéki szerbek halotti emlékünnepei. *Népi kultúra – Népi társadalom. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve* VI: 137–156.
- MĂNDIȚĂ, Nicodim
1994 *Priveghiul creștinesc*. București, Lumină din lumină.

- 2001 (1948) *Calea sufletelor în veșnicie. Vămile văzduhului* 1–2. Bacău, Bunavestire.
- MARIAN, Simion Florin
- 1892 *Înmormântarea la Români. Studii Etnografice*. București, Göbl.
- NICULESCU, Costion
- 2003 *Sufletul între Rai și Iad. O viziune tradițională românească asupra judecății particulare*. București, Vremea.
- LUPESCU, M.
- 1894 Ceea lume. *Șezătoarea* II: 157–162.
- PÓCS Éva
- 1959 A halott etetése. Kézirat.
- RÓHEIM Géza
- 1990 (1925) *Magyar néphit és népszokások*. Szeged, Universum Kiadó.
- PUȘCAȘ, Mihaela
- 2000 Pomana din timpul vieții. In Georgescu, Matei (ed.): *Practici funerare și reprezentări ale lumii de dincolo*. /Caiete de antropologie/ București, Paideia.
- STĂNILOAE, Dumitru
- 2003 *Teologia dogmatică ortodoxă* 1–3. București, Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- VULCĂNESCU, Romulus
- 1987 *Mitologie Română*. București, Academiei.
- WICHMANN Györgyné
- 1907 A moldvai csángók szokásaiból. *Ethnographia* XVIII: 292–293.

Keresztelő Gyimesközéplokon¹

Tanulmányom a születés és a keresztelő közötti időszak gyermekre vonatkozó hiedelemrendszerét és az egyházi keresztelés rítusát mutatja be Gyimesközéplokon. Az elemzés középpontjában a keresztelési szokásrend megváltozása és ennek hatása, valamint az itt sajátos módon működő keresztszülői rendszer áll.

Terepmunkámat a Gyimesközéplok részét képező Hidegség-patakán folytattam, ahol 2005-ben másfél hónapot töltöttem két-három hetes periódusokban. Különböző generációkkal készítettem interjúkat, és igyekeztem a témához kapcsolódó eseményeken részt venni. Meglátogattam gyermekágyas anyákat, jelen voltam keresztelőkön, és az utána következő keresztelői ebédeken is.

Hidegség, amely a legnagyobb patak völgy Gyimesterületén, agyimesközéploki plébániához tartozik, és két saját templommal rendelkezik. Valamivel több mint 2000 főnyi lakossága szinte kivétel nélkül római katolikus. Vallásos világnézetük alapvetően meghatározza mindennapjaikat és az olyan rendkívüli eseményeket is, mint amilyenek például az emberi élet nagy fordulópontjai. A születés és keresztelő témájában még nem történt részletes néprajzi feltárás Gyimesben, jóllehet az újszülötttel kapcsolatos hiedelmek ismerete és ezek napi szintű gyakorlata itt még nagyon aktív. Ehhez járul továbbá az a tény is, hogy a keresztelő rendje a közelmúltban megváltozott, és ez a szokásrendszer szerepén, időbeli határain is változtatott.

A magyar néprajzi szakirodalom gyermekszületéssel kapcsolatos leírásai részletesen foglalkoznak az újszülött körüli óvó-védő célzatú mágikus eljárások és tilalmak sorával, és bemutatják a keresztelő szokásrendjét is. A keresztelővel önálló témaként elsősorban társadalomnéprajzi munkák foglalkoznak, középpontba

¹ A tanulmány a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszéken folyó (OTKA T49175 számú) „Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben” című kutatási program keretében készült.

helyezve a komaság intézményét.² Más néprajzi tanulmányok a keresztlőre vallástörténeti szempontból fókuszáltak.³ A történeti anyagot elsőként Bárh Dániel dolgozta föl *Esküvő, keresztlő, avatás* című monográfiájában.⁴

A magyar nyelvterület számos pontjáról származó születéssel kapcsolatos leírás nagy része emlékezetből felidézett szokás- és hiedelem-elbeszélés, így ezek bizonyos összefüggésekről, illetve a hiedelemrendszer valódi működéséről nem adhatnak képet. Éppen ezért tartom fontosnak, hogy hidegségi adataim kapcsán részletesen kitérjek a születés utáni időszak funkcióiban megfigyelhető hiedelmekre, szokásaira, hiszen Gyimesben a mai napig élő hiedelemrendszerrel találkozunk. Mindezek fényében értelmezhetők a keresztlővel kapcsolatos elképzelések és hiedelemcselekvések is.

A születéstől a keresztlőig

A szülés után a gyermek és az anya szoros testi-lelki kapcsolatban marad, amely a hiedelmek és rítusok szintjén is megnyilvánul: gyakran nehéz szétválasztani az anyára és a gyermekre vonatkozó szabályokat. Ez abból is következik, hogy mindketten egy köztes, úgynevezett *liminális* periódusba kerülnek, amely két státusállapot, léthelyzet közötti átmeneti időszak.⁵ Születéskor az egyén egyik léthelyzetből a másikba jut, de amikor bekövetkezik a fizikai-biológiai küszöb-esemény, nem nyeri el azonnal végleges státusát, azaz az újszülött a megszületés tényével még nem tartozik a közösségbe, hanem először egy köztes állapotba kerül. Ezt az időszakot a marginalitás, a szimbolikus halotti állapot jellemzi, amikor az egyén „egy ideig liminális helyzetben létezik, az idő és a tér egy olyan küszöbén, amely a mindennapok ügyein kívül esik, s amelyet valamilyen módon »szent«-ként kezelnek.”⁶ E részben krízishelyzetnek számító szakaszban különleges státusba, pontosabban státus nélküli állapotba kerülnek az események szereplői.

A születéskor azonban különbözik is az anya és a gyermek helyzete: tisztátalansága miatt a gyermekágyas nő elsősorban veszélyt jelent a közösség számára, míg a megkereszteletlen gyermek inkább veszélyeztetett a kritikus időben. A liminális periódus a gyermek életében a magzati és az emberi lét közötti hir-

² Faragó 2000; Gergely 1971; Morvay 1967; Nagy Varga 2000; Örsi 1974; Vidacs 1985.

³ Lengyel–Limbacher 1997; S. Lackovits 1985; 1990; Sz. Tóth 1990.

⁴ Bárh 2005, 143–201.

⁵ Ezt nevezi Arnold van Gennep határhelyzetnek (*marge*) (1909, 14), Victor Turner liminális periódusnak (*liminal period*) (1972, 339). A termionológiai kérdésekről részletesen lásd Voigt 2004, 147–155.

⁶ Leach 1996, 171.

telen változást hidalja át. A biológiai létezést társadalmilag is szentesíteni kell, az emberi közösségbe szimbolikusan is befogadást kell nyerni. Amíg a társadalmi befogadás – amely egyházi keretek között zajlik – nem történik meg, addig köztes állapotban van az újszülött: spirituálisan/rituálisan éppen sehová sem tartozik, ezért ez az időszak számára fokozottan kritikusnak, veszélyesnek számít. Esetében az időszak kettős szempontból is krízishelyzet: nemcsak a külső/démoni erőkkel szemben veszélyeztetett a keresztelés előtt, hanem még közel áll az élet/halál közti kritikus helyzethez. A katolikus egyház felfogása szerint a keresztleetlenül meghalt gyermek pogány marad, ezért nem részesülhet egyházi temetésben és lelke a túlvilágon örökké nyugtalan lesz, bolyongani fog és/vagy könnyen válhat belőle valamilyen démoni lény, amely az élőknek árthat.⁷

Az általános, más magyar népcsoportoknál is ismert gyakorlat szerint az anya és a gyermek átmeneti ideje gyakran nem esik egybe. A két időhatár kialakulásának különböző okai vannak. Az anya a gyermekágyas tisztulási idő – a mózesi törvények szerinti hat hét – eltelte után válik alkalmassá arra, hogy ismét visszanyerje hétköznapi állapotát. Ezt a templomi avatás szentesíti.⁸ Az újszülött esetében a cél az, hogy a kritikus állapot minél előbb megszűnjön, tehát a keresztleetlen időszak minél rövidebb legyen. A gyermek időn kívüliségének feloldása a keresztelő, melynek során – az anyához hasonlóan – szakrális keretek közötti avatáson esik át, amellyel a közösség szentesíti új státusát; ezzel párhuzamosan megszűnik (vagy csökken) a természetfeletti/démoni erők hatása is. Az átmeneti időben nagyszámú, különböző formákat öltő megelőző, elhárító és óvó eljárások szőnek védőhálót a gyermek köré; ilyenkor a mágikus cselekmények alkalmazásának sűrűsödése és fokozódása figyelhető meg.

A liminális periódusban a különleges státusú anyára és gyermekére egyaránt a mozdulatlanság jellemző. A passzivitás, amely mozgás- és cselekvéskorlátozásban ölt testet, attól a pillanattól kezdődik, amikor mindketten az átmeneti helyzetbe jutottak (szülés/születés megindulása) és addig tart, amíg a feloldó célzatú avatási rítuson át nem esnek. Az újszülött körüli mágikus-rituális eljárásokkal kapcsolatban fontos szerepe van az anyának és közvetlen környezetének. A gyerek státusa ugyanis a kritikus helyzetben is rendkívüli: nemcsak rituálisan, hanem biológiai/fiziológiai értelemben is passzív. A szabályokat értelemszerűen rá vonatkoztatva kell betartani, nem pedig magának az újszülöttnak: a passzivitást az anyának (és a környezetének) kell biztosítania a gyermekkel kapcsolatban is. A gyermekágyas anyának ilyenkor kettős szerepe van: részben a saját állapotából adódó előírásokat kell betartania, részben a gyerekekkel kapcsolatos szabályokat kell érvényesítenie. A látogatóknak főként a gyerekre irányuló óvintézkedése-

⁷ Lásd Pentikäinen (1968) monográfiáját a témával kapcsolatban.

⁸ A gyermekágyas időről és az anya avatásáról részletesen lásd Csonka-Takács 2007.

ket kell alkalmazniuk, legtöbbször akkor is, ha azok látszólag az anyával kapcsolatosak.

A passzivitás egyben a közösségtől való elkülönítést is magában foglalja. Ennek helyszíne a ház, amely elsődleges színtere az átmeneti eseményeknek, mégis *szimbolikus mozdulatlanság* jellemzi. A házban folytatott bizonyos tevékenységekre és magára a házra is tilalmak vonatkoznak: olyan zárt rendszert alkot, amely átmeneti időre másként működik, mint hétköznapi funkciójában. A lakóház, mint eredetileg emberi tevékenységgel betöltött tér a liminális állapot következtében átmenetileg „nem-tér”-ré válik, ahol az emberi tevékenység részben szünetel. A tér és az idő tehát szimbiózisban működik egymással: „a tér elvesztése, megszűnése meghatározott ideig érvényes; az időszünetek, az idő elvesztése egyúttal a tér elvesztését-megszűnését jelenti.”⁹

Ebben a periódusban ideiglenes rendszabályok érvényesek a főszereplők által használt térre, amelynek határa a kerítés és a kapu. Ez a határ kettős funkciót lát el. Kifelé a gyermekágyas mozgásának végső határa, mert ő nem sértheti meg a közösségi tereket, míg a kinti világ a gyermek számára jelent veszélyeket. Befelé a határ a külvilág irányából szimbolikus jelentésekkel felruházott területet jelöl. A kritikus szférába való behatolás a bentiek számára jelent veszélyt, mert az ide belépő látogató a külvilágot és annak ártó hatásait képviseli.

Mindezek fényében érthető, hogy a közvetlen környezeten kívül (anya, családtagok) a látogatóknak is számos rendszabályt kell alkalmazniuk, megelőzendő valamilyen rendkívüli eseményt az újszülöttes házban.

A gyimesi terepmunka tapasztalatai megerősítik azt a korábbi megállapítást, hogy az átmeneti státusban lévő, kvázi mozdulatlan szereplő(k) körül modellszerűen ábrázolható koncentrikus körök írhatók le, amelyekre az egyéntől kifelé haladva növekvő mértékű mobilitás, befelé haladva viszont egyre nagyobb passzivitás jellemző, és ez utóbbi a koncentrikus körök mentén egyre gyarapodó tilalmakban (tabukban) ölt testet.¹⁰ A Hidegségen végzett kutatás ezt a modellt úgy finomítja tovább, hogy az előírások és tilalmak köre a benti és kinti világra és annak tagjaira tagolódik. Mások a benti és mások a kinti közeg cselekedeteinek gyökerei és motivációi, és ennek következtében a velük kapcsolatos szabályok is. A továbbiakban ebből a szempontból mutatom be a megkereszteletlen újszülöt-tel kapcsolatos hiedelem- és viselkedérendszer.

⁹ Pócs 2002, 16.

¹⁰ Lásd erről részletesen Csonka-Takács 2002.

Benti világ

A közvetlen környezet feladata a gyermek egészségének és fejlődésének biztosításán túl (vagy éppen ezen okból) az, hogy megakadályozzon minden olyan szituációt, amely kedvez a természetfeletti erők működésének. Hidegségen a születés után alkalmazott számos preventív és elhárító cselekmény ezt szolgálja.

Az újszülött köré szerveződő körök első szintje az anya, aki a legintenzívebb módon, a legtöbb időt tölti vele. Általános és más magyar népcsoportoknál is ismert szabály, hogy az anyának nem szabad egyedül hagynia gyermekét. Keresztelés előtt az újszülöttet Gyimesben is védtelennek tartották a démonikus hatalmakkal szemben, amelyek a szobában magára maradt csecsemőt könnyen bántalmazhatták vagy megkísérthették.

A természetfeletti lények negatív hatása ellen kivétel nélkül mindenki *olvasót* (rózsafüzért) tett és tesz ma is a gyermek mellé, annak pólyájára, a párnája alá vagy a kiságyra. Az imakönyv használata szintén általános elhárító, gonoszt távol tartó célból, amelyet szintén a gyermek mellé, vagy a párnája alá tesznek. Ezek a szent tárgyak gyakran láthatatlanok a látogató számára, de kérésre megmutatják

őket. Előfordul, hogy szentképeket is elhelyeznek a gyermek feje fölött az ágyban vagy a babakocsiban. Leggyakrabban egyszerre több szakrális tárgyat használnak a preventív hatás megerősítése céljából.

Régebben ismert volt a pólyakötőre fűzött szentelt/esküvői gyűrű gonoszt távol tartó hatása is, de annak használata nem volt általános. A legtöbben anyósuktól hallották az eljárást, vagy ő volt az, aki alkalmazta a módszert, esetleg megkövetelte azt menyétől. Eddigi adataim szerint úgy tűnik, hogy azoknál a családoknál ismerték ezt az eljárást, ahol a felmenők között még ortodoxok, vagy görögkatolikusok voltak.

Ritkábban valamilyen fémtárgy, például a villa használata is előfordul ugyanilyen célból. A vas/fém mágikus szerepe más területeken is



A keresztletlen csecsemő ágyán olvasó, mellette imakönyv. *A cikkben szereplő képek Csonka-Takács Eszter felvételei, ha a fotós nincs jelölve.*



A keresztleletlen gyermek párnáján olvasó.



A keresztlő utáni napon a csecsemő babakocsijában szentképek és olvasó

általánosan ismert.¹¹ Gyimesben mára nem tekinthető a mindennapokban alkalmazott preventív eljárásnak.

Nem is háromba, hanem így hatba vót, úgy hitták, hogy pókakötő. Na és azt. S akkor arra rea kötődött a gyűrű, az esküvői gyűrű, mert így vót, hogy amíg meg nem keresztelték, addig aszondták az öregasszonyok, hogy tégy oda egy, vagy imakönyvet, vagy tégy kalánt, vagy villát, oda kellett tenni, na mert így mondták, hogy így, amíg meg nem keresztelődik, ez volt a szokás. (N70)¹²

A születés után alkalmazott, gonoszelhárító funkciót betöltő szakrális tárgyak kapcsán megállapítható, hogy egyes tárgyak bizonyos időszakokban eredeti jelentésükhöz képest többletjelentést nyerhetnek. Az eredetileg az imádkozás kelékének számító olvasó és imakönyv szakralitása révén alkalmassá válik a mágikus elhárítás feladatának betöltésére is. Az egyházi esküvő révén szenteltté vált gyűrű – amely eredetileg a hűség megerősítésének jele – az újszülött pólyakötőjére fűzve gonoszelhárításra lesz alkalmas.¹³

A preventív eljárások ellenére megtörténik, hogy a gyermeket valamilyen démonikus lény bántalmazza, esetleg megszállja. A Hidegségen ismert természetfeletti alakok közül a *szépasszony* és az *ördög* rendelkezik ilyen attribútummal. Gyakran azonban meghatározatlan, konkrétan meg nem nevezett lény árthat a gyerekeknek, melyet általában *rossznak*, *gonosznak* titulálnak.

Az ördög/rossz/gonosz megszállja a keresztleetlen gyermeket. Ilyen tematikájú hiedelemtörténettel elvétve még lehet találkozni Hidegségen, bár úgy tűnik, a hiedelemkör egyre kevésbé tekinthető a hiedelemtudás aktív részének, viszont az egyházi tanítás mégis életben tartja. A megelőző eljárások inkább a megszokáson alapulnak, mint a meggyőződésen. A gonosz által megkörnyékezett gyermeket a sírás, nyugtalanság, hasfájás és hasmenés tüneteivel jellemzik.

Hát így mondják, hogy nincs megkeresztelve, s bármi történhetik vele, keresztleetlen babáva.

¹¹ Szendrey 1993, 42. A villa a késhez hasonlóan a szúrás eszköze, amely szimbolikus jelentésben is érvényesül: „a gonoszt csak ennek bökdösésével lehet elriasztani” (Szendrey 1993, 44).

¹² Adatközlőim nevét személyiségi jogok miatt itt nem közlöm; az idézetek után csak nemüket (N=nő, F=férfi) és korukat jelölöm. A gyimesközéploki plébánossal készített beszélgetéseket külön jegyzetem. Az interjúk mindegyike 2005-ben készült.

¹³ A templomban megszentelt tárgyak gyakran kapnak később szerepet bizonyos helyzetekben, mint ahogy például a szentelt gyertya betegség vagy rossz idő elhárítására, a szentelt barka gyógyításra használható. A gyűrű azonban önmagában is (anyagából és köralakjából következően) mágikus erővel bír (lásd Szendrey 1993, 36). A megszenteléssel az elhárító hatás fokozódik.

Például mi?

Há, például van egy ilyen, hogy a pap bácsi így mondja, ha nem látta még mondja? Hogy valami gonosz mekísérli azt a picurkát, a kereszteletlent. De én nem tudom mi az a gonosz. Én is így hallottam.

És mi történik vele? Baja lesz?

Hát mondjuk azt, hogy sír, s álmatlan, s beteg. Más egyéb nem lesz. Nem viszi el senki a babát, csak nyugtalanná válik. Beteg. S akkor így föltesznek egy olvasót a babára, s mivel bépólyálták a szentelt gyűrűt. Má például ezek, az én unokáim nem volt gyűrű. Az olvasót rátettük a babákra, s a kezeslábast ráadtuk, s bétakartuk. Most sokkal könnyebb. (N65)

A *szépasszony* alakjához a bántalmazás, azon belül a gyermek megszoportatása, illetve elcserélése kapcsolódik. Habár a szépasszony hiedelemköre a mai napig igen gazdag és aktív a kutatott területen, a gyermekkel kapcsolatos ártó szerepe manapság kevésbé hangsúlyos.¹⁴ (Áttekintve a megjelent hiedelemmondaközléseket, a következő képet kapjuk: a Magyar Zoltán által közzétett gyimesi és környékbeli hiedelemmondák szépasszonyra vonatkozó részében az összesen 76 mondából csak kettő szól a gyermek megszoportatásáról, s azok is a 60-as, 70-es évek elejéről származnak. További tíz hiedelemmonda a váltott gyerek témakörébe tartozik, s bár a szépasszony alakjához lett sorolva, az adatközlők nem minden esetben nevezik meg az elcserélést végrehajtó lényt. Bosnyák Sándor közlésében négy hiedelemmonda szól a szépasszony kereszteletlen gyermeket bántalmazó szerepéről, ezek az 1970-es évek legelejéről valók. Salamon Anikó gyimesi mondagyűjteményében nem fordul elő a csecsemőt megszoportató szépasszony motívuma.)¹⁵

Az ördöghöz hasonlóan a szépasszony csecsemővel kapcsolatos hiedelemtörténeteit sem igen mesélik, s nem tudnak a baj bekövetkezte utáni elhárítás mechanizmusáról. A szent tárgyak használata meggyőződésük szerint szinte teljes biztonságot jelent az ártalmas démoni lények távoltartására.

¹⁴ Egy húszéves fiatalasszony mesélte: „Habár a gyerekre szépasszonyt nem hallottam, csak az állatokra. Habár az is tényleg van. (*Na és az mit csinál?*) Mit tudom én, olyan hogy én is például megértem azt, hogy reggel bementem az istállóba, s a tehén tiszta totyogó vízbe vót. Azt mondják, hogy akkor ott vannak a szépasszonyok, s táncoltassák. Vagy mit tudom én, este semmi sincs a lónak a haján, s reggelre be van fonva a haja. (*Be van fonva?*) Igen. (*Ilyen volt?*) Igen, van persze. (*És nálatok is előfordult?*) Há, nem volt nekünk lovunk, de tehénnel, há, én nem tudom, hogy ő mit csinált egész éjjel, hogy reggel vizes vót. (*De a tehén alatt volt a víz?*) Nem. Maga. Mintha mit tudom én, egész éjjel szaladott vóna. És olyankor azt szokták mondani, a szépasszonyok táncoltassák. Hát én nem tudom, hogy mit csinál magával.”

¹⁵ Magyar 2003, 509–514; Bosnyák 1982, 86–87, 100, 116; Salamon 1987.

Mindez azt tükrözi, hogy a szépasszony és az ördög csecsemővel kapcsolatos hiedelemköre változóban van: az emlékezetben ugyan még él, a konkrét történetek azonban fokozatosan kikopnak a hiedelemmondák aktív tárházából. Az adatközlők gyakran úgy fogalmaznak, hogy régen megtörtént egy-egy eset, de ma már nem fordul elő. A hiedelemhez tartozó mágikus cselekvés automatizálódott (mint az olvasó és az imakönyv feltétel nélküli használata), és tovább él akár a megerősítő narratívák nélkül is.

Hát igen, hogy megigézés, s a másik, hogy nehogy megszoptassák, de én azt se hallottam aztán többet, hogy mér szoptassák, már, hogy szoptatták meg őket.

De ki?

A bubát, hogy megszoptassák, ha ott, ha egyedül hagyják.

Kik szoptatják meg?

Há, azt nem hallottam én se, csak így mondták. Azt hallottam, de azt es csakúgy olyan... mondom nem, mi az ilyentől nem fétettük, s nem vót soha semmi bajuk, végülis felnőttek. (N77)

Avatatlan, amíg nem, a pap nem avassa fel, hogy addig ne menjen el, s a babát ne hagyja egyedül.

S mi történik a babával?

Há, így mondják, hogy kicserélik a babát. Kicserélik a babát, ha még nincs megkeresztelve. Hogy a gonosz, vagy mit tudom én, hogy hogy mondják ezt, hogy kicserélik a babát. Mindig kell a baba mellett legyen, szoktunk tenni, azt most is tesznek rózsafüzért, úgy mondják, hogy olvasó, rózsafüzért, s akkor, hogy imakönyvet melléje tenni.

És az megvédi?

Há igen, hogyha egyedül van. Így ha ki kell menjen, vagy valami. (N35)

A mai napig aktív az a tilalom, amely szerint nem szabad a gyereket kivinni a házból és főleg az udvarból. A fiatal anyák jó idő esetén néha kiviszik a gyermeket a ház elé, az ajtó előtti napsütötte teraszra levegőzés céljából, viszont az udvaron kívül szinte sohasem. Ez csak igen indokolt esetben lehetséges, például, ha a gyermeket orvoshoz viszik, vagy az anyának halaszthatatlan dolga van, de nem tudja otthon hagyni a szoptatás miatt, vagy segítség hiányában. A gyermek kimozdítása a védett szférából azt jelenti, hogy bekerül a számára veszélyekkel teli kinti világba. Ez esetben az emberi világban védtelen, amelynek leggyakoribb következménye a *megigézés*.

Amikor át kell lépni a gyerekekkel a védett szféra határát, preventív eljárásokat alkalmaznak a külvilág káros hatásait megelőzendő: a gyermeket meghintik vagy a homlokára keresztet rajzolnak szenteltvízzel, illetve *beszítőzzák* (a kályháról uj-

jal felvett *szítóval*=korommal) a homlokát. Egy fiatalasszony úgy vitte orvoshoz a gyermekét, hogy ez utóbbi módszert alkalmazta a szemverés ellen, de a védőnő megszidta, mondván, hogy miért hisz ilyen babonaságban. Általában szégyellik a hivatalos közegekben vagy valamilyen intézményt képviselő személy előtt a mágikus eljárások alkalmazását. Előfordul, hogy a kórházban nem használják az olvasót, mert attól tartanak, hogy megszólják őket, hazatérve azonban a megelőzés elmaradhatatlan kelléke a rózsafüzér.

Ott is átkötötték a szülészeten? Ugyanígy?

Átkötötték. Ott ilyen izéből volt a pólyakötő, fásliból, ami olyan hosszú fásli, ami fel van tekerve. Abból vágtak egy darabot, há, ott annyi babának nem lehet.

S rárakták az olvasót, meg a gyűrűt?

Nem.

De hát mondjuk maga nem rakta rá?

Nem, ott a szülészeten nem, csak ahogy hazajöttünk.

Akkor itthon?

Há, ott nem a szülészeten, ott nem is hagyták vóna. Persze. Szülészeten nem is mertünk volna olyannal foglalkozni.

S akkor ott nem lehetett baja?

Nem vót ott senkinek semmi. Há, az itthon se lett vóna, de így, így tartották régen, s aztán nem akartunk mű azt ellenszólani, hát az mér van, hogy... Nem szoltunk mi abba bele.

Csak csinálták, mert úgy kellett?

Hát, mű úgy csináltuk, ahogy láttuk az idősebbektől. Annyit nem csináltunk, hogy a kezit nem raktuk le [nem kötözték a pólyába]. (N65)

Miután az anya – főleg az első hetekben – cselekvési és munkatilalom alatt áll (például nem moshat és nem emelhet nehezét), a közvetlen környezet feladata betartani azt a szabályt, hogy nem szabad a gyermek fürdővizét kiönteni és a pelenkáját kiteríteni, vagy éjszakára kint hagyni a szabadban. Ahogy magát a gyermeket, úgy a szorosán vele érintkezésbe kerülő dolgokat is veszélyezteti a külvilág. Még ha nem is viszik ki a csecsemőt, a védett szférából kikerült tárgyakon keresztül is sérülhet. Ezekben a tilalmakban is érvényesül az idő felosztásának szimbolikája: az este, az éjszaka, a napnyugtától a napfelkeltéig tartó szakasz – ellentétben a nappalal – nem emberi idő, amikor a természetfeletti erők működnek.¹⁶ Minden, az emberi világból e térfélben maradt dolog veszélyeztetett ebben az időben, mivel a megrontott tárgyval érintkezésbe kerül az ember.

¹⁶ Pócs 2002, 10–12.

A kimosott pelenka és babaruha szárításánál a mai napig figyelembe veszik ezt, bár gyakorlati alkalmazását (a hiedelem nem ismerete mellett) ésszerűségi szempontok is korlátozhatják (s ez gyakran a hiedelem által előírt szabály betartása alól is felmentést jelenthet). Az anyák tapasztalata szerint ugyanis a szabadban száradt pelenka sokkal fehérebb lesz, illetve ha a házban, kályha mellett szárítják, az anyag „megkérgesedik”. Sokan nemcsak az éjszakát tekintik veszélyesnek, hanem magát a keresztelésig – gyakorlatilag a hat hétig – tartó egész időszakot is. Ezért gyakran egészen az avatásig/keresztelőig egyáltalán nem szárítják a szabadban a gyerek ruháit, főleg a pelenkáit. Egy gyermekágyas anyát látogattam meg, amikor az éppen ott tartózkodó édesanyja az udvaron száradó babaholmik láttán megjegyezte, hogy ő soha nem terítette ki hat hétig a pelenkákat, mert nem volt szabad, a lánya viszont már nem foglalkozik ezzel, bár éjszakára mégis beszedi azokat. A gyerekholmik szabadban hagyásával kapcsolatos tilalmak megszegésének általában valamilyen betegség, gyakran hasfájás, vagy álmatlanság a következménye:

S hat hétig nem szabadna, én nem szoktam kiteríteni a babaholmit, mer azt mondják, hogy a szél megjárja, s azért görcsös. S akkor hogy a fürösztvözet, amibe a babát megfürösztik, akkor azt olyan helyre kell önteni, hogy állat, vagy valami ne járja el. (N35)

A fürdető víz kiöntése este, illetve mások által is használt területen (az udvarnak az emberek és állatok által járt részein) tilos. A gyermekkel kapcsolatba került vízzel való érintkezés ugyancsak visszahat a gyerekekre. Az anyatej elapadását vonja maga után – analógiás módon –, ha a vízbe belelépve lábon elhordják, vagy ha az állatok felnyalják. A létfontosságú anyatej védelme a születés körüli egyéb hiedelemcselekvésekben is állandóan visszatér.

Kinti világ

A keresztetlen gyerek köré szerveződő körök következő, tágabb szintje a kinti világhoz tartozó látogatókból áll, akik a gyermek számára a veszélyes szférát képviselik. A látogatás esetén maguk az emberek lehetnek a baj okozói, amely az anyatej hiányában/elapadásában, vagy a gyerek betegségében, nyugtalanságában, álmatlanságában nyilvánul meg. Ezek ellen részben preventív módon védekeznek, illetve bekövetkezésük esetén az elhárítás számos formája ismert.

A környezet által betartandó szabályok funkciója tehát többirányú: részben a gyermek egészségének, zavartalan fejlődésének (sírás, fejfájás, nyugtalanság, kiütések megelőzése), részben az ilyenkor létfontosságú anyatejnek a biztosítása.

A gyermekkel kapcsolatos legáltalánosabb és Gyimesben szinte mindennapos esemény a *igézés*.¹⁷ Általában bárkit megigézhetnek (nagy gyereket, felnőttet, sőt állatot, virágot is), de a keresztleletlen gyermek különösen veszélyeztetett ebből a szempontból. Ezért a látogatóknak nem szabad erősen megnézniük, vagy szólni kell, ha valaki tudja magáról, hogy „erős nézésű” és általában is képes az igézésre.

A jelenség széles körben ismert, és tüneteit egységesen fogalmazzák meg: fejfájás, a csecsemőnél szünni nem akaró sírás, nyugtalanság, álmatlanság, hasmenés. Megelőzése, elhárítása szintén közismert és számos változatát alkalmazzák. Megelőzésképpen a már említett homlokra elhelyezett koromból való jelet használják, mely eltereli a csecsemőben gyönyörködő figyelmét, erős nézését. Mindenki ismeri és alkalmazza a megköpdöséssel kísért elhárító formulát: „Phű, phű, meg ne igézzek”.

Ma az igézés és az ezt elhárító és gyógyító *vízvetés* az egyik legaktívabban működő hiedelem-együttes a vizsgált területen. Gyakorlatilag nincs olyan ember a faluban, aki ne ismerné, és vagy ő maga ne alkalmazta volna, vagy családjában ne végezték volna az eljárást. Gyakori betegségmagyarázat; az erős fejfájást és rossz közérzetet megszüntető vízvetés a mindennapi gyakorlat része. Miután szinte bárki elvégezheti (nem kell specialistának lennie, az eljárást akárki megtanulhatja), továbbá eszközkészlete is viszonylag csekély, és egyszerű hétköznapi tárgyakkal áll (bögre/pohár, gyufa, esetleg kés, olvasó és víz), elutazás esetén, lakhelyüktől távol is rendszeresen alkalmazzák.

A: Neki [a kétéves gyerekének] most is volt szerda este is, míg oda kivoltunk [Budapestre], annyit szórakozott. Neki vót, szoktak fekete pontot tenni [a homlokára].

Megigézték?

A: Igen, mer olyankor se nem eszik, se nem alszik, nem iszik (B: Csak sír, fáj a feje, fáj a feje, ha megigézik), csak sír, ez se jó, az se jó, semmise jó.

B: Aztán ha kicsikét reakap az igézés, hogyha kétszer-háromszor megigézik, aztán nem kell nézni se, úgy reakap az igézés, hogy úgy a szüleje is meg tudja igitni aztán.

És akkor mit csináltak?

A: Hát, vizet vetni, vagy elfújni.

És nem szóltál nekem.

A: Hát, szerda este nem voltál ott, há igen, hogy ott volt mindenki, mindenki előtt szórakozott, hülyéskedett. Há, ott a izébe, még Budapesten.

Ja még Budapesten!

¹⁷ Az igézés esetében csak a témámat és a helyszínt legszorosabban érintő kérdésekre térek ki, mivel a témakör kutatása nagyon szerteágazó. Legújabbban lásd Pócs 2004. Az igézés témája a Gyimes-kutatás során Csörge Barnabás által kerül feldolgozásra, s összefoglaló tanulmánya e kötetben olvasható.

A: Akkor mindenki szórakozott, s ez a tükör előtt pózolt.

És akkor ott Pesten vizet vetettél?

A: Igen. Há, csak gyufa s viz kell.

B: S imádkozni kell. Páratlan gyufaszál. Vagy hét, vagy öt, vagy kilenc. Vagy szén, még aszondják, hogy szén még hatásosabb. Páros nem jó, vagy három, inkább, ha több van, az jó.

A: Csak az nem jó, mer ha mi, úgy tartsák, hogyha a fiatalabb az öregebbet tanítsa, akkor mi se tudunk többet vizet vetni, s neked se.

B: Há igen, de nem mondtad, hogy mit kell, kell imádkozni mit tudom miket, de az idősebb kell tanítsa.

A: Én nem mondhatom meg neked, mert akkor soha sem lesz izé. Megkérded egy vén nénitől.

B: Az idősebb kell tanítsa a fiatal, mer hogyha a fiatal tanítsa az időst, akkor nem használ. Nem használ, akit megtanítottak, egyiknek se használ a vizvetés.

De csak azt nem szabad elmondani, hogy mit kell mondani? Mert ti most minden mást elmondtatok, hogy mit kell csinálni.

A: Hát jó, azért még vannak olyan részletek, hogy...

B: Még sok mindennel, több fajta.

És megnézni nem lehet?

A: Csak öregebbnél.

De mondjuk, ha te csinálod a gyakorlatban és én semmit nem mondok.

A: De kicsikén, kicsikén, sok olyan van, kicsi csendbe kell.

Szóval akkor én sose fogom megtudni?

B: De egy időstől. Egy idősebbtől kell megkérdezni, s az megtanítsa.

A: Tőlünk nem, egy olyantól, aki, s az megmutassa.

És amikor te otthon voltál az L.-lél, akkor volt ilyen, hogy megigézték?

A: Igen, s aztán szoktak vagy valami pirosat kötni, vagy megkormozni a homlokát. Ez most má minden napos vót, mondom, hogy má két és fél éves, de szerdán este is. Nem tudtam mit kezdjek vele, s vizet vettem neki és bé kell kenni, keresztet rajzolni a homlokára, ide...

Az állára?

B: Igen.

A: A szivére, s a kezeire, az állára.

És aztán?

A: És aztán kellett abból inni, ja és persze olyan helyre kell önteni, ahol nem járnak állatok (B: Ahol tiszta), mondjuk virágra.

B: Ahol tiszta, hogy nem pisili le semmi állat, vagy kőre, hogy „Akkor fájjon a feje, mikor ennek a kőnek, vagy ennek a fának”. Ahol, ahol tiszta. Egy ház oldalába, mer az tiszta, oda kell önteni.

A: Vagy virágra, benn a virágra.

B: Vagy virágokra, s kell mondani, hogy „akkor fájjon a feje, mikor ennek a...” (A= N20, B= N35)

Az igézés/vízvetés hiedelemkör hitértékének intenzitását mutatja, hogy a gyimesiek véleménye szerint az elhárítás minden esetben hatásosnak bizonyul és a tünetek mindig elmúlnak. Azok is megerősítik ezt, akik eredetileg kételkedtek az eljárás hatásfokában: a vízvetést kipróbálva megbizonyosodtak a hallottak igazáról, miután semmilyen egyéb módszer nem használt a csecsemő betegségére.

A kereszteletlen gyermeknél szinte mindennap alkalmazott eljárás a vízvetés, de ahogy a párbeszédből kitűnik, a kisgyermekkor folyamán is rendszeresen végzik. Láttuk, hogy a vízvetésnek csak korlátozott feltételekkel lehet tanúja bárki. Noha még nem adódott alkalmam folyamatában (pontosabban valódi funkciójában) megfigyelni, mégis közvetlen tapasztalatot szerezhettem az igézés hiedelmének aktív működéséről.¹⁸

A kereszteletlen gyermekkel összefüggő további, ma is igen intenzíven élő hiedelem a menstruáló nő látogatásához kapcsolódik.¹⁹ A tisztátalan állapotban lévő nő csak bizonyos korlátozások, illetve hiedelemcselekmények végrehajtása mellett tartózkodhat a védett szférában, vagy érintkezhet a kereszteletlen csecsemővel. Látogatása ugyan nem tiltott, de közölnie kell a gyerekekkel a tényt: a kimondott szó hatástalanítja a rendkívüli állapotot. Az ellenkező esetben létrejövő bőrbaj (az egyébként gyakran tejküítésnek nevezett kemény fehér/piros

¹⁸ Egy keresztelő másnapján meglátogattam az anyát és gyermekét, aki nagyon nyugtalan volt, egyfolytában sírt, nem tudott elaludni. Az anya már nagyon ideges volt, nem tudott mit kezdeni a gyerekkel, ezért vizet vetett neki (még az odaérkezésem előtt). Magától értetődő módon azzal indokolta a rettenetes sírást, hogy nyilván megigézték, mert aznap délelőtt az orvosnál voltak, és ott mindenki megdicsérgette, megcsodálta a gyönyörű gyermeket. Nem sokkal később a gyerek elcsendesedett és elaludt, végre tudtunk beszélgetni. Miután azonban kiderült, hogy szűk egy évvel idősebb vagyok az anyánál, a vízvetés titkát nem árulta el nekem.

¹⁹ A menstruációs vér, vagyis a menstruáció mint jellegzetes asszonyi állapot nagyon szívesen megőrizte a tisztátalansággal kapcsolatos képzeteket. (Ellentétben a gyermekágygal, ahol az állapot veszélyességéről az anya gyöngeségére kerül át a hangsúly a hiedelmek magyarázata során. Erről részletesen lásd Csonka-Takács 2007.) Széles körben ismert tilalmak sora kíséri ezt az állapotot az egész nyelveterrületen. Gyimesben egy ma már ritka változatával is találkoztam: főleg a fiatal lányok szégyellték magukat ilyenkor, ezért még a templomba sem mentek el, amelyben nemcsak a figyelő szemektől való félelem, hanem a szent tér tisztátalan állapotban való megsértése is (hasonlóan az avatatlan gyermekágyas anyához) szerepet játszik. Ha mégis elmentek, a szenteltvíz elé nem álltak (a szent téren belül az egy újabb, szimbolikus belső határ) és semmiképpen nem ültek le. Közismert tilalom, hogy tisztátalan nő helyére ülni nagyon veszélyes, mert arra átszáll (ráragad) a tisztátalanság állapota.

pöttyök az arcon) magyarázata lehet a tabuszegés. Az elhárítás mechanizmusa nagyon változatos képet mutat, ahogy az alábbi interjúrészletek is mutatják:

Ha valaki olyan nő megy a babához, úgy babalátóba, úgy mondjuk mi, újszülött látogatóba, hogy menstruál, hogy beteg a nő, meg kell mondja a babának. A babának, oda kell hajoljon a fülihez, s úgy megfogja, s azt kell mondja: „én mocskos vagyok, de te légy tiszta”. Mer az kiver a babán, ez a mai napig is így van. Kiver a babán az, apró piros foltok, olyan apró-apró, s akkor azt úgy lehet eltüntetni, hogy vagy, ahol hitetlenül élnek, úgy mondjuk hitetlenek, ahol nincsenek megesküve, ott, onnan, hol hitetlen házasságban élnek, onnan kell lopni valami mosogatót, úgy az edényeket... Úgy el kell lopni, hogy ne vegyék észre. A rongyot, a mosogatórongyot. Hogy az asszony ne vegye észre, s ellopni, s azzal megtapogatni a testit, s akkor a vizen elengedni. S akkor még az is jó, hogy ha valami kiver a babának a testin, hogy a nő, az édesanyuka, amelyik bugyijába van, na így mondom, na így tudom, amilyen bugyiba van, azt a fejtől lefelé, úgy ki kell bújtatni a babát benne, hogy a baba van így, s kifordítod a babát háromszor rajta. Beleforgatod abba a bugyiba.

Annak a nőnek, aki...

Nem, az édesanyjának. Hogyha má nem tudod, hogy nem mondják meg, ha nem mondja meg az a valaki, hogy mért jár, no elfelejti, vagy nem tudja ezt. (N35)

Szokták azt is, hogyha például nő menstruál, akkor nem ülhet a gyerekek az ágyába, addig, vagy ha leül is, akkor kell mondja, hogy „én nem vagyok tiszta, te légy tiszta”, mármint hogy ilyen kijön, s habár az igaz, hogy kijön az a valami az arcára. [...] Hát egyszer jött ki is, az az izé, de az, mármint én onnan tudom, hogy igaz, saját tapasztalatom, mer barátnőmnek fogalma sem volt, hogy ezt kell mondani, és akkor nyugodtan bejött, s leült az ágyába, hát felvenni nem merte azér, nézegette, s aztán másnap már láttam, hogy ilyen tyúkheverés, vagy hogy mondják. Ja, s hanem hogyha a fürdővizet is olyan helybe öntöd, hogy a tyukok meg, akkor is olyan lesz az arca. Tényleg igaz, nem tudom. [...]

És akkor ha megmondja, akkor viszont nem jön ki?

Akkor nem jön ki. Há tényleg. [nevet] Ja, hát hogyha mit tudom én, nem ül a gyerekek az ágyába, akkor nem kell mondania semmit. Úgyhogy ha abba az ágyba ül, ahol a gyerek, s mit tudom én, ha alszik, má nálunk ott aludt a gyerek a nagy ágyba, hogyha valaki beleült az ágyába, akkor.

Ja és azt a tyúkheverést úgy szokták gyógyítani, hogy meleg puliszkát tesznek rá, s utána bedobják a tyukoknak. (N20)

Egy, az egész magyar nyelvterületen ismert másik, érintkezésen alapuló tilalom az anyatej megóvását biztosítja. A Gyimesben is alkalmazott szabály szerint a látogatóknak az anya/gyerek ágyára nem szabad leülni. A tej így ráragad arra, aki

ezáltal érintkezett velük. A házon belül az ágy végképp a köztes állapotban lévő főszereplők személyes tere, amely a kívülről jött személy számára érinthetetlen.

A másik közismert és feltétel nélkül alkalmazott preventív gyakorlat a részegész elve alapján biztosítja, hogy a vendég a gyermekágyas ház szférájába behatolva ne sértse meg az amúgy is kritikus átmeneti állapotot. Hiedelemcselekvés és a hozzá kapcsolódó szöveg szimbiózisban működnek, így erősítik egymást. Gyimesben *muszlit* vetnek, míg Csíkban *fancsikát*, az eljárás lényege azonban ugyanaz.²⁰ A látogató valamilyen saját tartozékát (ruháról cérna, szösz vagy hajszál) otthagyja, azaz odaveti (dobja) a gyerekekre, amellyel nem ő visz el valamit (tej, álmot), hanem belőle marad ott egy darab, amellyel ezt biztosítja.

B: S még azt is tartásák, hogy amikor mennek el, akkor egy muszlit a ruháról ott kell hagyni a babának, mer ha nem, akkor ellopják a tejit.

És akkor mondanak valamit?

B: „Nem kell se tejük, se álmuk.” Úgy a muszlit levetik és a babának az ágyába: „Nem kell se tejük, se álmuk”, s azt tartják, hogy a férfiaknak a mellük megnő, hogyha nem hagyják, mer ellopják a tejüköt. Aztán igazság-e, nem tudom.

És ilyen volt? Emlékeznek rá?

B: Nem tudom, hogy ez igazság vót-e.

A: Mindenki úgy ragaszkodik hozzá.

B: Az mindenki, így van, úgy nem mennek el újszülöthöz, senki nem megy el onnan. Mindenki védekezik a babának. Lehet, hogy valami igazság van, aszondják, hogy nem hagyott muszlit, vagy akármit, vagy kötöt magáról, vagy hajszálat, vagy valamit, mer ha nem, akkor elveszik a babának a tejit, s akkor az anyukának nem lesz teje. Az mintha igazság volna. S a férfiaknak akkor megnő a mellük. Azt tartásák. (B = N35, A = N20)

S akkor még anyósom tanított arra, idősebb asszony vót, tanított arra, hogy az ajtó nyílásába a szőnyeg alá tegyek egy piros kötöt, hogyha valaki véletlenül elfelejti azt megmondani, hogy „Se tejed, se álmod nem kell”, ha a piros kötő ott volt, akkor nem tudja elvinni sem a tejit, vagy az álmát a babának. (N35)

Mindezek az óvó-védő rendszabályok a keresztelőig érvényben maradnak. A megtisztító–befogadó rítus által a veszélyek nagyjából elmúlnak, de fontos megjegyezni, hogy a gyermek egyéves koráig mégis védtelenebbnek számít, mint azután. Számos tilalom vonatkozik a gyermekkel kapcsolatos cselekményekre a keresztelő után is, és ezek érvényességének időhatárát rendszerint egy évben ha-

²⁰ Balázs 1999, 294; Vidák 2001, 94.

tározzák meg.²¹ Gyimesben gyakran előfordul, hogy a mágikus célzattal használt tárgyakat – elsősorban az olvasót és/vagy az imakönyvet – körülbelül egy éves koráig még a kiságyba teszik.

És utána már nem kell odatenni az olvasót, meg az imakönyvet?

A: De.

B: Mi így szokjuk, addig tartottam D.-nek, aztán ott volt egy szentkép, ugye a matrac alatt, de úgy már ült, minden, aztán egyszer pihenek, aztán ránézek a kezire, és a szentképet így összegyűrte. (N22)

A keresztelő ideje

A katolikus egyház nem határozza meg pontosan a keresztelés időpontját, de az egyházi rendelkezések és a helyi papok egyaránt azt szorgalmazzák, hogy minél előbb kerüljön rá sor.²² A magyar néprajzi szakirodalom adatai szerint a nyelvetterület hagyományos paraszti közösségeiben a keresztelőt – felekezettől függetlenül – az első héten: azonnal vagy másnap reggel, de gyakran a születés utáni napokban, legkésőbb a harmadik napon tartották. Ez a 20. század folyamán számos helyen fokozatosan kitolódott 1–2 hétre, vagy/később 1–2 hónapra, de néhol akár fél–egy évre is.²³ Vizsgálataim alapján ezzel szemben Gyimesközéplokon a keresztelés rendje két határozott korszakra tagolható. Az 1980-as évekig a keresztelő megtartását szintén a „gyermek minél rövidebb ideig maradjon keresztetetlenül” elv határozta meg, mert addig fokozottan védtelennek tartották. A keresztelés időpontját kizárólag a szülők határozták meg, akik arra törekedtek, hogy az első pár napban, de legalább az első héten sor kerüljön rá.²⁴ Befolyásolta ezt a gyermek egészségi állapota is, és bár annak ellenére, hogy eddigi adataim szerint a keresztetetlen gyermeket a pap egyházi szertartás keretében a temető területén belül temeti el, semmiképpen nem tartják szerencsésnek, ha még-

²¹ Például egyéves koráig nem szabad összemérni más gyerekekkel, nem szabad átlépni, haját/körmét levágni, tükörbe nézetni.

²² Bárh 2005, 148–149.

²³ A konkrét adatokat lásd Balázs 1999, 229, 241; Gazda 1980, 31; Jung 1978, 47; Kapros 1986, 237, 249; Kelemen 1981, 201; Kertész 1989, 68; Kresz 1960, 228; S. Lackovits 1985, 16, 19; Lengyel–Limbacher 1997, 180; Örsi 1974, 354; Rizsik 2000, 98; Vasas–Salamon 1986, 164; Vidák 2001, 102.

²⁴ Orbán Balázs az 1800-as évek második felében arról számol be, hogy Gyimesben „mihelyt a gyermek megszületik, azonnal a már előre felkért komáknak átküldik keresztelés végett” (Orbán 1868, I. 80).

is így hal meg.²⁵ Azonban alig ismernek erre vonatkozó példát a faluban, hiszen a szükségkeresztelés megoldást nyújthat az ilyen esetekre, melyről később részletesebben lesz még szó.

Ebben a korszakban a templomi keresztelőt a keresztszülők végezték, ők vitték és hozták a gyermeket, a szertartáson csak ők voltak jelen. Ezen az anya nem vett részt, mert ő még a gyermekágyat feküdte/tartotta, s azalatt a templomba nem mehetett el. Amíg tehát a keresztelő időpontjának meghatározásában a minél előbb elve érvényesült, addig szinte lehetetlen volt, hogy az anya ott legyen, mert sem fizikai állapota, sem rituális tisztátalansága nem tette lehetővé számára, hogy a szertartáson részt vegyen. Ez alól olyan esetben tértek el, ha az anya munkaerejére feltétlenül szükség volt és nem maradhatott gyermekágyban hat hétig. A másik gyakran emlegetett ok szerint a hatalmas távolságok nem tették lehetővé, hogy pár héten belül (főleg télen) többször megtegyék azt a több kilométernyi utat, amely akkor még az egyetlen működő templom eléréséhez szükséges volt. Így előfordult, hogy az anya is elment a keresztelőre, s a gyerekekkel egy időben szintén átesett a templomi avatáson.²⁶

A keresztelés rendje Gyimesközépkölon körülbelül húsz éve megváltozott, amikor gyakorlatilag szabályozottá vált az időpontja, és ezzel összefüggésben a gyermekágyas anya avatásának rendje. Az 1980-as évek közepén ide került plébános kezdte alkalmazni azt az 1969-es egyházi határozatot, amely az anya avatásának szertartását beolvasztotta a keresztelőbe.²⁷ Azóta (tehát 1986-tól) a két ellentétes motivációjú időpont összezsúszott, így minden esetben a keresztelővel egy miseszertartásban zajlik az anya avatása is, amely már nem döntés kérdése, hanem egyedüli módja az asszony avatásának. Bár a keresztelő időpontját még mindig a szülők határozzák el, nem lehet akármikor tartani. Ezt egyszerre több tényező határozza meg: részben az egyházi előírás, valamint a helyi pap szabályozása, részben a lakosság közösségi normakövető magatartása. Az egyházi határozat szorgalmazza egyrészt az asszonyavatás és a keresztelő egyidejű megtartását, másrészt a keresztelő miséhez kapcsolását, ellentétben a korábbi gyakorlattal, amikor gyakran a hívek távozása után, a mise végeztével szűk körben rendezték a keresztelést, de előfordult, hogy az újszülött házánál. Az új rendelkezés értelmében a gyermek keresztelő általi beavatása a falu népe előtt, annak aktív részvételével zajlik, ezáltal

²⁵ Ez a kérdés azonban nem teljesen egyértelmű. Egyrészt ez a mostani plébánosra vonatkozó adat, másrészt a megkérdezettek közül néhányan azt mondják, hogy nem lehet így eltemetni a gyereket, azonban nagyobb százalékuk úgy tudja, hogy igen.

²⁶ Az avatás rendjéről Gyimesben részletesen lásd Csonka-Takács 2007.

²⁷ A Magyar Katolikus Püspöki Kar 1969-es határozata alapján jelent meg az *Ordo baptismi parvulorum* című kézikönyv 1973-ban, amely a keresztelő rendjének leírását és a szertartás szövegeit tartalmazza. Ez az útmutató a mai napig érvényes. Részletesen lásd Bárth 1999, 370.

a keresztény közösség tagjává válás valóban társadalmi befogadás lesz, nem csupán formális egyházi aktus. Gyimesközéplokon a plébános ennek a rendelkezésnek az alkalmazásán kívül helyi szokásrendet vezetett be: egyrészt szombatról a vasárnap reggeli misére tette át a keresztelő időpontját,²⁸ másrészt az azóta épült/átépített templomok között meghatározta a keresztelések mindenkori rendjét. A nagy kiterjedésű Gyimesközéplokon ma három templom működik, ebből az eredeti plébániatemplom a falu Felsőlokhoz közel eső végén, a többi Hidegségen helyezkedik el. Utóbbi kettő a korábbi gyakorlattal ellentétben ma rendszeresen fogadja a híveket, így a hidegségi lakosság számára kialakult a templomhasználat megszokott rendje: mindenki ragaszkodik az általa látogatott helyhez és nem kell már a nagyon távoli plébániához mennie. A három templomban havonta csak egy-egy hétvégén tartanak keresztelőt (misét azonban rendszeresen):

Második vasárnap a nagymisén Középlok, tehát ezt úgy nevezik a Megálló, én szeretem azt hangsúlyozni, hogy a plébániatemplom, mert igaz, csak ez az egy plébánia van. Harmadik vasárnap fenn Bükkhavas, tehát a felső hidegségi templom, negyedik vasárnap Bándpatak, és utolsó, tehát a negyedik, vagy lehet ötödik is, tehát ez van utolsó vasárnap, itt a nyolcas szentmisén. Akkor keresztelünk.²⁹

A keresztelő idejét ugyan továbbra is a szülők jelölik ki, de a fentiek értelmében csak azt dönthetik el, hogy melyik hónapban viszik a gyermeket a templomba. A korábbi gyakorlattal ellentétben a keresztelő időpontjának megválasztását ma már nem az határozza meg, hogy a gyermek védtelensége miatt minél előbb megtörténjen. Amióta az anya avatásával egy időben zajlik a keresztelés, azóta ezzel is megvárják a hat hétig tartó gyermekágyas idő elteltét. Így tehát nem az aszszonyavatás ideje igazodott a keresztelőhöz, hanem ez utóbbi alkalmazkodott a hat hetes időintervallumhoz. Ezáltal előfordulhat, hogy a gyermek hat hétnél tovább is kereszteleetlenül marad, mert ha a következő keresztelés időpontja az adott templomra korábban esik, akkor még nem viszik el megkeresztelni, a következő időpontnál viszont már lehet, hogy kilenc, vagy akár több hét is eltelt a születése óta. Az általános gyakorlat szerint inkább a hosszabb időtartamot választják, mintsem hogy hat héten belül kereszteljenek. A hidegségiek ezt mindig

²⁸ Ezt ő maga a szombati keresztelők utáni vendégség elhúzódnának, elfajulásának lehetőségével (és tapasztalatával) magyarázza. Úgy gondolja, hogy a vasárnap délelőtti mise után megtartott ebéd nem csap át mulatozásba, részben mert napközben van, részben, mert másnap hétfő, azaz munkanap következik, és ennek nyilván visszatartó hatása van. Tapasztalataim azt mutatják, hogy célját ezzel mégsem sikerült tökéletesen elérnie.

²⁹ Gyimesközéploki plébános.



Keresztelő az 1950-es évekből, Gyimesközélpok. A gyermek körül több pár keresztszülő, a kezükből kolozsna. *Ismeretlen fotós felvétele, László Gizella tulajdona*

azzal indokolták nekem, hogy egyrészt ennyi idő alatt megerősödik a csecsemő, másrészt elő tudnak készülni a nagy terhekkkel járó keresztelői ebédre.

Mindennek az a következménye, hogy az újszülött tovább lesz kereszteleetlen állapotban, s a korábbi gyakorlattal ellentétben az anyák is hosszabb ideig maradnak gyermekágyas státusban.³⁰ Az átmeneti időszak megnövekedésével kitolódik a gyermekkel kapcsolatos hiedelmek és szabályok érvényessége, de eközben semmit nem csökken azok jelentősége és alkalmazásuk szerepe. Az időszak kitolódását erősíti a szükségkeresztelés legitim létezése, amely a mai napig működő gyakorlat Gyimesben. Köztudott a faluban, hogy ha az újszülött, kereszteleetlen csecsemő hirtelen „elbetegszik”, útban a kórház felé a pap elvégzi az egyszerűsített keresztelést, mivel a plébánia a kórházba vezető műút mentén található:

Volt olyan eset, hogy – én nagyon ragaszkodok a templomi keresztelőkhoz – volt olyan eset, hogy mentővel szálltak ki a babával, tehát olyan súlyos volt, hogy vitték, nem volt megkeresztelve, csak megkereszteltem. Behozták ide, megkereszteltem a gyermeket, csak az „Atya, Fiú, Szentlélek nevében”, tehát szertartást nem végzem el az egészet, és

³⁰ Erről részletesen lásd Csonka-Takács 2007.

amikor visszahozzák, ha életben marad, a keresztség már érvényes. És ha életben marad – egy-kettő, nem tudom a tizenkilencedik évben, hogy egy-kettő halt meg, tehát vagy útközben, vagy bent meghalt, de mindegyiket visszahozták. Én néztem, hogy ne féljete ez nem fog meghalni, ez látszik, élni akar. Ilyen görcse volt, de nagyon súlyos volt, belső láz, minden, és akkor kitűztük a megfelelő vasárnapot, és hozták, ezt mondtuk szertartásnak. Mindent végzünk, de a leöntés megtörtént, az maradt ki.³¹

Szükség esetén a kórházban is végeznek keresztelést: vagy a kórház saját papját hívják, vagy a nővér önti le a hirtelen válságos állapotba jutott csecsemőt, illetve a szülés során életképtelennek látszó újszülöttet. Ebben az esetben is szükségkeresztelésről van szó, s ha a gyermek túléli, szintén szertartáspótlást végez a plébános Gyimesközéplokon. Ilyenkor a gyermek keresztszüelője gyakran egy másik szülő vagy nővér lesz, s az ő neve kerül az egyházi anyakönyvbe is első keresztszüelőként.

Az egyház nézeteinek megfelelően a középloki plébános azt oktatja hittanórán és gyakran a prédikáció során is, hogy legfontosabb a gyerek minden körülmények között való megkeresztelése. Ezt pap hiányában minden keresztény ember elvégezheti, ha a minimális eszközök és a kísérő szöveg is részét képezi a szükségkeresztelésnek. Alapvető kelléke a leöntéshez használt víz, amely ideális esetben szenteltvíz, annak hiányában lehet közönséges víz (akár fürdetővíz), legvégső esetben mindezt a nyál is pótolhatja. A leöntés mellett/helyett elegendő a folyadékkal homlokra rajzolt kereszt is. A szükségszertartás elmaradhatatlan tartozéka a szöveges keresztelői formula is: „Én megkeresztellek téged az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében”. Ezt a módszert Hidegségen mindenki ismeri, és ha kell, alkalmazza is.

Az egyház célja szinte az engedékenyséig az, hogy minden megszületett csecsemő – ha úgy hozza a sors – keresztényként haljon meg, és egyházi temetésben részesüljön. Ennek következménye, hogy – a köztudat szerint – az utóbbi időben nem történt olyan eset, hogy gyermeket a temetőn kívül temettek volna el keresztelés hiányában.³²

Előírás nincsen. Az előírás, hogy minél előbb, minél előbb meg kell keresztelni. Tehát ezen van a hangsúly, beteg, megbetegszik, volt egy ilyen, hogy a készülődés közben meghalt a gyerek.

És ilyenkor mi történik?

Semmi.

Tehát ugyanúgy temetik el?

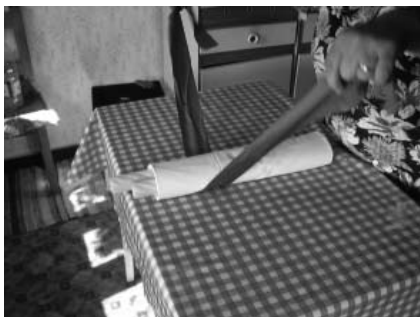
³¹ Gyimesközéploki plébános.

³² Ezzel ellentétben a Gyimesben oly gyakran előforduló öngyilkosságok esetén mindig a temető kerítésén kívül helyezik a holtat örök nyugalomra.

Úgy fogadjuk el, mi is úgy fogadjuk el, mert ugye a keresztség lehet vízkeresztség, leöntéssel, lehet vágy-, és vérkeresztség. Ez vágykeresztség, tehát a szülők meg akarták [...], hogy készül a keresztségre és ha meghal, ugye vágykeresztség, vagy pedig, aki vértanú lett közben, hogy a hitéért halt meg, az a vérkeresztség. Tehát Isten így fogadja, nem akarták, nem hanyagolták el, tehát úgy készültek, kitűzték a napot is ugye, s közben meghalt, az semmi, tehát úgy fogadtuk el már mint...³³

Keresztelői ajándék

Az első korszakban a keresztszülők ajándéka a *kolozsna* volt, amely két hosszú gyertyából (rövid nem lehet, mert azt halottnak visznek) és két méter szegetlen vászonból (gyolcsból) állt.³⁴ Már Orbán Balázs is leírja a gyimesi keresztelő kapcsán, hogy „a komák keresztelés után a gyermeket visszaküldik, de ősi szokás szerint ruhájába egy huszast kötnek, *s néhány sing gyolcsot mellékelnek, melybe*



Kolozsna készítése, 2005. augusztus/szeptember

³³ Gyimesközploki plébános.

³⁴ A *korozsma*, *dorozsma*, *kaluzsna* elnevezés más tájegységeken a keresztelői ajándékba adott fehér házvásznat, vagy ruhá(ka)t jelenti (Nagy Varga 2000, 537).

*négy águ viaszgyertyát, az élet jelképeként, takarnak.*³⁵ Később – az idők emlékezete szerint – a keresztszülő ruhaajándékát Gyimesben nem a gyerekre adták rá, hanem a gyertya–vászonnal ajándék-együttet „öltöztették fel”: a kolozsnára ráerősítették a kicsi sapkát, az inget és a réklit. Ez egyben a gyermek szimbolikus felöltöztetése, amelyre további példákat találhatunk a nyelvterület más vidékein is, de néhol csak a gyerek növekedésével kapott szerepet.³⁶

Gyimesközéplokon mára részben megváltozott a keresztelői ajándékozás szokása. A ruhaajándék helyett szinte kivétel nélkül pénzt adnak a keresztszülők. A kolozsna továbbra is a keresztelő tartozéka, és a keresztszülők ajándéka, de a gyoicsot felváltotta a gyakran előre beszegett damaszt anyag (abrosz). A két hosszú gyertyára rátekerik a fehér anyagot, de ruhanemű ma már nem kerül rá. A damasztot díszesen körbekötik vastag színes (lánynak rózsaszín vagy piros vagy fehér, fiúnak kék vagy fehér) szalaggal, amelynek a masnijába élő, vagy művirágot tűznek, de mindig páratlan számút, mert a halottnak visznek páros virágot.³⁷ A kolozsnát a keresztszülők a keresztelő reggelén magukkal hozzák, és amikor a keresztelői szertartásra sor kerül, a kolozsnával a kezükben állnak a gyermek köré/mögé. Egy adott pillanatban a szertartást végző pap a templomi égő gyertyáról meggyújtja az egyik kolozsna egyik gyertyáját, a keresztszülők pedig erről a gyertyáról kezdve meggyújtják a saját gyertyáikat, körbe adva a lángot. A párból mindig csak az egyik gyertya ég. Amikor a keresztszülői fogadalmat teszik, a szülők és az édeskeresztszülők, illetve a többi keresztszülő közösen megfogják a gyertyát. A szertartás után a mise végeztével a kolozsnából egy gyertyát kihúznak és a kántornál leadják, vagy leteszik az oltáron a földre. Ez az aján-

³⁵ Orbán 1868, I, 80. (Kiemelés tőlem). A keresztelő idején a gyerek pólyájába csúsztatott pénz (vánkospénz, bölcspénz) általánosan ismert a magyar nyelvterületen, de ez a keresztelői ajándékot nem helyettesítette, csupán annak részét képezte (Kapro 1986, 244–245; 1990, 27; Kertész 1989, 69).

³⁶ A keresztelői ruhaajándék (korozsmaruha) szerepe szinte mindenhol ismert a magyar nyelvterületen. Legtöbbször a keresztelői ruhát és takarót adta ajándékba a keresztszülő, máshol azonban a menyasszonyéhoz hasonló kelengyét állítottak össze (Kapro 1986, 238–239). Előfordult, hogy az ajándék nemcsak csecsemőruhákat, hanem a nagyobb gyermekkorra szóló egész ruhatárat tartalmazott (Vasas–Salamon 1986, 169–171). Sok helyen nem a keresztelőkor adták át a korozsmaruhát, hanem pár hónappal, vagy akár évekkel később (Fügedi 1988, 34). A keresztszülőtől kapott ruhaajándék más életfordulókon is szerepet játszik, mint például a konfirmációra és a ballagásra kapott öltöny (Vidacs 1985, 518–519). A keresztelőre adott kész ruha, vagy vászon is példája annak a szimbólumrendszernek (meztelenség – felöltöztetés/natura < pogányság> – kultura < emberi világ> oppozíciók), amelyről Pócs Éva 2005-ben a „Tárgy és folklór” című konferencia előadásában beszélt.

³⁷ A kolozsna/kolozsma gyimesihez hasonló formájáról (gyertya+vászonnal) csak Háromszékről és Csíkszentdomokosról van adatunk (Gazda 1980, 32; Balázs 1999, 232–233).



Kolozsnák a sekrestye ablakában a mise alatt, a keresztlői szertartás előtt.



Kolozsnagyertyák a keresztlő után a templomban, ajándék az egyháznak.

dék a pap (egyház) számára. A másik gyertya a szülőké lesz (ritkább esetben kifizeti az árát a keresztszülő és hazaviszi), így a kolozsnákat a mise után az egyik keresztanya összegyűjti és hazaviszi a keresztlői házba. A gyertyát vagy újra felhasználják a szülők, ha ők mennek kereszteni, vagy világítanak vele. (Eddig nem találkoztam mágikus célzatú felhasználásával, bár volt, aki említette, hogy „nagyidő” esetén meggyújtják, de nem volt egyértelmű, hogy elhárító cézzal-e, vagy az áramkimaradás miatt.) Az abroszt elteszik, és a gyermek kebléjéhez fog tartozni. A gyertyára tekert abrosz vagy fehér anyag szintén a gyermek felöltöztetésének maradványa. (Annál is inkább, mert a régi szegetlen anyagból valóban ruhát vagy pelenkát varrtak a gyermeknek.) Ritkább esetben más szimbolikus tartalmat is tulajdonítanak neki, de ez nem nevezhető ma már általánosnak.

A: A gyócsot azt oda, persze azt oda kell adni, a gyócsot.

Kinek?

A: Az anyukának. A babának.

B: A keresztanyának. A keresztszülőnek. A baba szülőjének.

A szülőnek.

A: Igen, hát az a babáé marad aztán, tudod.

B: Ez a fehér mit es jelent? Hogy fehér, ezzel megy mennybe.

Mit csinál?

B: A fehér azt jelenti, hogy ezzel megy mennybe. Mennybe bé. Tiszta. Mind ilyen fehér kolozsna. (A=N35, B=F73)

A keresztelés

A keresztelő reggelén a keresztszülők összegyűlnek a gyermek házánál, ahol az egyik keresztanya felöltözteti a csecsemőt. Közben a többieket pálinkával, süteménnyel kínálják. Közösén mennek a templomba, az úton a gyermeket felváltva viszik a keresztanyák. A mise kezdete előtt a keresztelő résztvevői, tehát az apa, a még gyermekágyas státusú anya és a keresztszülők meggyónnak. Az anya a gyermekkel az úgynevezett sekrestyében foglal helyet, amely bizonyos mértékig szeparált a templomtértől, és vagy a férfiak ülőhelye (Bándpataki templom), vagy a kisgyerekes, csecsemős anyák számára fenntartott hely (Bükkhavasi templom). A mise alatt végig itt tartózkodik az avatatlan anya és a csecsemő, kivéve, amikor a keresztelői ceremóniára, illetve a mise legvégén zajló szülői áldásra ki nem szólítja őket a pap az oltár elé. Tisztátalanságuk miatt avatásukig a szent templomtér használata számukra tilos. A keresztelés ideje alatt az anya fogja kezében



Keresztelőre menet: elöl négy keresztanya és az anya, hátul az apa és a keresztapák. A gyermek az egyik keresztanya kezében. 2005. szeptember



Keresztanya a gyermekkel a sekrestyében a mise alatt, bükkhavasi templom.



A keresztanyák és az anya a gyermekkel a mise alatt a sekrestyében a keresztelői szertartás előtt, bándpataki templom.

a gyermeket, a keresztszülők pedig körülállják a szülőket. A keresztelés a megszokott liturgia szerint történik, azonban egyetlen változást vezetett be a plébános, amely a gyimesiek számára ma már hozzátartozik a szertartáshoz. Más tájegységeken nagyon gyakori az az eljárás, hogy a keresztszülők által ajándékozott (fehér) ruhában keresztelik a gyermeket. Itt ezzel nem találkoztam, helyette viszont a plébános ajánlása szerint a szülők egy fehér kisinget vesznek a gyermeknek, amelyre ráhímeztetik a keresztelő dátumát és a gyermek keresztnévét/neveit (mindig kell, hogy szent név is szerepeljen a keresztnévben, ezért, ha az első neve nem ilyen, második keresztnévként egy szent nevet kap).³⁸ A kisinget a plébános jelzésére a szertartás egy pontján a szülők előveszik, és ráterítik a gyermekre, majd a pap áldást mond rá.

Láttam ilyen keresztelői kisinget, amit nem adnak rá, azt mondták.

Rátesszük csak. Igen, ez egy szimbólum.

Ez egy régi szokás? Ilyent sehol nem láttam még.

Nem kötelező, ezt én bevezettem..., ami a miénk volt, odatettük. Az első keresztény században, tehát az őskeresztények, amikor megkeresztelkedtek, akkor fehér ruhát öltöttek magukra, és ezt egy hétig viselték, ezért a húsvét utáni vasárnap volt



A kereszteléskor az anya tartja a gyermeket. A „leöntés”.

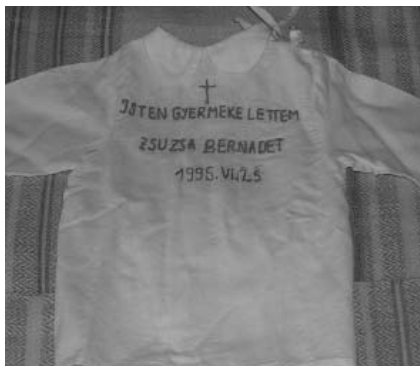
³⁸ A szöveg állandósult formája: „Isten gyermeke leszek/lettem” + keresztnév/nevek + keresztelő dátuma.



A kereszteléskor az anya tartja a gyermeket. Az áldás



A keresztelői kising a gyermekekre téve az áldás szövege alatt.



Tízéves kislány keresztelői ingecskéje, amelyet édesanyja az elsőáldozási oktatásra vett elő.

a fehérvasárnap. Tudták, hogy most keresztelkedtek meg, ez a megszentelő, tehát a bűntől való szabadulás, megtisztulás szimbóluma ez a fehér ruha, megszentelő kegyelemnek a szimbóluma, és ezt adjuk rá tehát a keresztség alkalmával, rá van írva, hogy „Isten gyermeke lettem”, a neve, s a dátum, hogy mikor keresztelkedett meg, és ezt elteszik emlékébe.³⁹

A keresztelői kisinget valóban elteszik, mindenki, akinek már így történt a keresztelője, kérésre meg tudta mutatni.

A plébános az elsőáldozásra készülő gyerekeket a hittanórán rendszeresen megkérdezi, hogy megvan-e még a keresztelői ingjük, és biztatja őket, mutassa meg nekik az édesanyjuk. A keresztelői ing ma a legjellemzőbb példája a már említett szimbolikus felöltöztetésnek.

A keresztelőt és az asszonyavatást (ma *szülői áldás*nak nevezi az egyház) magában foglaló mise után, amikor a hívek elhagyták a templomot, a keresztszülők a szülőkkel együtt ott maradnak, mert a plébános „oktatást” tart számukra. Ennek keretében felhívja a figyelmet a keresztszülők kötelességeire és a szülők szerepére a vallásos nevelésben, és mindannyiuk vonatkozásában főleg a példamutatásra. Ezek az alkalmak a humort sem nélkülözik, és sokszor párbeszéd is kialakul a keresztszülők és a plébános között.

A templomból hazamenet szintén a keresztanyák viszik a gyermeket. Az oda- és visszaúton mindig felváltva fogják a csecsemőt, úgy, hogy gyakorlatilag minden keresztanya kezében ott legyen egy ideig a gyerek. A házba belépve az asztalra teszik a csecsemőt, amelyre gyakran párnát is helyeznek. Ezt a rítuscselekedet mindig kíséri a közismert szöveges formula: „Pogány(ká)t vittünk, keresztényt hoztunk.”

Innen kezdve a gyermek kikerül az események középpontjából, általában leteszik aludni és következik a keresztelői ebéd, melynek két formája ismeretes. Egyik a háznál rendezett *kisradina*, ahol csak szűkebb meghívotti kör vesz részt (keresztszülők, szülők, nagyszülők, esetleg testvérek). Az ebédet ilyenkor beszélgetés követi, majd egy vacsoraszerű felszolgálat, de 8–9 óra körül véget ér. A másik típus a *nagyradina*, amelyet elsősorban étteremben vagy a kultúrházban rendeznek, és az ebéden és a vacsorán kívül élő zenekar által szolgáltatott zenével is jár, amely alkalmat ad a táncos mulatságra. Ez az ünneplés hajnalig szokott tar-

³⁹ Gyimesközeploki plébános.



Keresztszülői oktatás a szülők részvételével a keresztlői mise után.



Keresztszülői oktatás a szülők részvételével a keresztlői mise után.



A keresztelőről hazatérve a szülők az asztalra teszik a gyermeket, miközben azt mondják: „Pogányt vittünk, keresztényt hoztunk.”

tani. Ezen sokkal szélesebb körű vendégsereg vesz részt: a keresztszülőkön és a nagyszülőkön kívül a tágabb rokonság, barátok, ismerősök és a szomszédok is. Mindkét esetben a háziak „állják ki” a vendéglátás költségeit, és az előkészítés, valamint a felszolgálás terhei is őket illetik.⁴⁰ Ilyenkor a közvetlen családtagok (anyák, testvérek, sógornők) segítő szerepe megnő, mert a keresztszülők vendégnek számítanak.

⁴⁰ A 20. század első felében, de a hagyományörzőbb vidékeken később is általános volt, hogy a keresztelői ebédet a keresztkomaasszony(ok) állták, ők hozták a házhoz a kész, többfajta ételleket, a férfiak a pálinkát és a bort. Később csak a süteményeket, tortákat vagy a hozzávalókat hozták/küldték el. Ez néha már presztízs jellegű versengésbe csapott át, és a külsőségek (például tortaköltemények) irányába tolódott el. Ez az „ételhordás” (amely néhol összemosódott a gyermekágyas anyának vitt paszitával) a keresztelői ajándék részét képezte (Danter 1995, 126; Gazda 1980, 33–34; Kapros 1986, 244–245, 248; Örsi 1974, 357; Vasas–Salamon 1986, 165–171).



A keresztelőről hazatérve a keresztanya az asztalra helyezett párnára teszi a gyermeket, miközben azt mondja: „Pogányt vittünk, keresztényt hoztunk.”

Keresztszülők

A keresztelőig tartó időszak a főszereplők passzivitása mellett a közösség megnövekedett aktivitásával jár. A *bubalátás*nak nevezett látogatás ugyan formálisan a gyermeknek szól, hiszen a megszületése ad rá okot, alapvetően azonban a felnőttek közötti társadalmi kapcsolatok megerősítését és a „tartozások” törlesztését, továbbá a kapcsolatrendszer bővítését szolgálja. A gyimesi társadalom működésének ma is alapvető eleme a kölcsönösség, amely az élet szinte minden területén megnyilvánul, és ezáltal meghatározza a mindennapok érintkezését.⁴¹ Ahogy más esetekben, úgy a szülés/születés utáni látogatásnál is számon tartják, hogy kihez kell elmenni, illetve kit várnak el látogatóba, azaz ki-

⁴¹ A komákra lehet számítani minden kalákaszerű munkában, mint a nagy energiákat igénylő és tömegeket megmozgató „szénacsinaláskor” (a takarmányszéna betakarítása nyár folyamán), „pityóka” ásáskor, építkezéskor és az emberi élet nagy fordulóinak ünnepi alkalmain. Ezenkívül egyéb segítséget is nyújtanak egymásnak (szállítás, kölcsönzés, lelki támasz stb.), továbbá meghívják egymást a különböző ünnepi alkalmakkor (például keresztele, búcsú).

nek milyen irányban van tartozása.⁴² Ezen kívül a látogatás tényét meghatározza a kapcsolat foka, intenzitása, illetve a megszületett gyermek státusa is. Az újszülöttnak minden látogató ajándékot visz, amely főleg ruhanemű, kiscipő és pelenka lehet.

A látogatás másik fontos társadalmi funkciója a keresztszülők körének kialakulása. Egész Gyimesközeplokra és Felsőlokra egyaránt jellemző, hogy nem a szülők választják ki és kérik fel a kijelölt személyeket a keresztszülői feladatok elvégzésére, hanem a majdani keresztszülők „önként” jelentkeznek, és *elkéri a keresztelőt* a gyermek szüleitől. Ez a látogatás alkalmával történik, és majd csak azokat hívják meg keresztszülőnek, akik ezt megtették. Az ilyen szándékkal érkező látogatók jelzik, hogy szívesen keresztelnének, vajon elfogadják-e őket keresztszülőnek.

Előbb meg kellett kérje az az egyén, amikor eljött babalátni, például nekem azt mondta a szomszédasszon, eljött bubalátni, s akkor annyit mondott, hogy szeretném, ha nem szégyelled, s elfogadtok, hogy komásodjunk össze, a babát szeretném keresztelni. S akkor azt mondtuk, köszönjük szépen, aztán mikor odaérünk, hogy keresztelésről lesz szó, akkor szólunk. (N65)

Ezt visszautasítani normaszegésnek és nagy sértésnek számítana, de senki nem ismer ilyen esetet a faluban. Ekkor megbeszélik a részleteket: az ajándékot és a keresztelő tervezett időpontját. A szülők felírják a keresztelésre jelentkezett személyek nevét.

A hat hét alatt sok látogató megfordul az újszülött házánál, de nem mindenki kéri el a keresztelőt. A látogatás ténye ugyanis nem jelent egyben keresztelési kötelezettséget. Emellett egymástól függetlenül többen is jelentkeznek keresztszülőnek. Miután gyakorlatilag mindenki, aki kéri, az keresztszülő lesz, így egy gyermeknek több tíz pár keresztszülője is lehet, amely húsz–harminc, vagy akár negyven személyt is jelenthet. (Az eddig általam ismert legnagyobb szám 36 pár, azaz 72 személy volt). A keresztelő előtt egy héttel a család egy tagja (anyós, férj, sógornő vagy testvér, akit a szülők megkérnek) személyesen meghívja a keresztelőre és az ebédre a keresztszülőket, ezzel megtörténik a hivatalos visszajelzés, azaz a keresztszülő személyének elfogadása és a kapcsolat szentesítése. Ez gyakorlatilag már csak formális mozzanat, mert szinte kivétel nélkül meghívunk mindenkit, aki jelentkezett, ellenkező esetben ez nyíltan vállalt elutasítás lenne, amely konfliktushelyzetet okoz a közösségben. Mégis, a meghívás aktuusa a szülők döntési lehetőségét biztosítja, de bizonyos rendkívüli szituációk megoldására

⁴² A kölcsönösség szabályából adódó tartozást mindig számon tartják: „Mindenkinek a kötés az kötés, kinek tudtuk viszonyozni még idáig, kinek nem.” (N35)

is alkalmas lehet. (Abban az esetben, ha például nyomós indok miatt nem a megszokott módon történik a keresztelő elkérése.) Akinek azonban nem szólnak a keresztelés előtti héten, az nem megy el keresztszülőnek.⁴³

A keresztelő elkérésének személyi feltételeit íratlan szabályok határozzák meg, és ezeket mindenki ismeri. A keresztszülők általában jó barátok (gyakran az apa munkatársa) vagy szomszédok, ritkább esetben távolabbi rokonok. Közvetlen vérrokon (például testvér) nem szokott keresztszülői feladatot vállalni, az esetek döntő többségében ezt kizáró tényezőnek tartják.⁴⁴ A keresztszülőség, amely közismerten *komasági* viszonynak számít azután a szülők között, a rokonsághoz fogható köteléket jelent, tehát a közvetlen rokoni kapcsolat ezt kioltaná, vagy fordítva.⁴⁵ Nem lehet keresztszülő továbbá az, aki nem római katolikus val-

⁴³ A formáság betartásának jelentőségével magam is találkoztam. Ha nem működik szabályosan a hagyományos kommunikáció (személyes látogatás + elkérés + személyes meghívás), az értelmezés is borulhat és konfliktus helyzetet okozhat. Egy fiatalasszony nem tudott elmenni látogatóba egy gyermekágyas anyához, aki felé tartozása volt (ráadásul a csecsemőnek unokatestvére volt), mert gyermekének kórházi kezelése miatt Magyarországon tartózkodott. Saját anyját viszont megbízta, hogy menjen el látogatóba, és a nevében kérje el a keresztelőt. A fiatalasszony nagyon készült erre a keresztanyaságra, nekem megígérte, hogy elvisz a keresztelőbe. A Budapestről való hazatérését is ehhez az alkalomhoz igazította, épphogy a keresztelő előtt egy-két nappal érkezünk Gyimesbe. Se addig, se ezekben a napokban a keresztelős háztól senki nem jött meghívni a fiatalasszonyt. Ő azt gondolta tehát, nem fogadták el a távoli ajánlkozását, vagy a személyét. A keresztelő után elmentünk látogatóba a családhoz, ahol szóba került ez a dolog, amit aztán nagyon hosszan, sok magyarázkodással tárgyaltak végig. Kiderült, hogy az édesanya által közvetített elkérés nem volt elég konkrét és szabályos, így nem volt elég komoly, illetve egyértelmű. Az édesanya kint a hegyen munka közben mondta a férjnek (aki saját testvére), hogy a lánya szeretne kereszteni, de nincs itthon. Azt is megígérte, hogy majd a házhoz is eljön személyesen, közvetíteni a kérést. A látogatás azonban elmaradt, így a meghívás sem történt meg, bár a hegyen történt ajánlkozást figyelembe vették és beírták a fiatalasszonyt a keresztszülők listájába az anyakönyv számára. Annak ellenére, hogy ismerték a bonyolult és valóban indokolt helyzetet, elvárták a személyes (akár csak áttételes) babalátás és kinyilatkoztatás hivatalos formáját is: „Én úgy éreztem, hogy te tartozol, és akkó én azt vártam, hogy te gyere, mer valahogy így van.” (N38). Ennek hiányában azonban a meghívás sem történt meg.

⁴⁴ A magyar nyelvterületen megfigyelhető az a tendencia, hogy eredetileg idegent (nem rokont) hívtak meg keresztszülőnek, de ez a 20. század folyamán egyre inkább átváltott a rokon, sőt testvér keresztszülőnek való választása irányába. Ezt a rokoni kapcsolatok felértékelődésével/a baráti kapcsolatok lazulásával, a hagyományos közösségek felbomlásával, és a vagyon családban maradásának szándékával indokolják a szerzők (Kaproš 1986, 226–228; S. Lackovits 1985, 22; Morvay 1967, 53–54; Örsi 1974, 356; Tárkány Szűcs 1981, 498; Vidacs 1985, 521).

⁴⁵ A kétfajta rokonság (és itt nemcsak a vérrokonság, hanem az affinális rokoni kapcsolat is számít a műrokonsággal – lelki rokonsággal – szemben) közötti különbségtételt, pontosabban ezek összecsúszásának anomáliáját fejezi ki az egyik asszony megjegyzése.

lású, vagy nincs megkeresztelve, aki más településről érkezett és nem hoz egyházi igazolást a saját megkereszteléséről, továbbá ha hitetlenül (vadházasságban) él vagy elvált. Nem válhat keresztszülővé kiskorú személy, de előfordul, hogy a bér-málkozásokon átesett fiatalok vállalnak keresztszülői feladatot. Az általam ismert legfiatalabb keresztszülő tizennégy éves volt, amikor elkérte a keresztelőt. Nem tilos azonban terhes nőnek keresztelnie, bár a magyar nyelvterületen nagyon általános ez a korlátozás.⁴⁶ Magam is részt vettem olyan keresztelőn, ahol az egyik komaasszony már előrehaladott idejében volt terhességének, igaz, ő egyszer sem fogta meg vagy vitte a gyereket az egész esemény ideje alatt.

A keresztszülővé válás további alakító tényezője Gyimesben is a *kölcsönösség*. Ha valaki keresztelt egy családnak, azt kötelesség viszonzni, azaz visszakeresztelni. Ez nem mindig az első adandó alkalommal, vagyis a következő gyermek születésénél történik, hanem előfordulhat később is (a gyimesi családokban ugyanis alig fordul elő az egyke), azaz a kölcsönösség hosszú távon működik.⁴⁷ Ez fokozódik abban az esetben, ha a szülők esetleg nem egykorúak, vagy a másik családban gyermek már nem születik, így akkor a keresztszülők unokáját keresztelik vissza. A keresztszülőség viszonyossága, azaz a tartozás generációkon keresztül tovább vihető, így a kölcsönösség mintegy végtelen ideig mozgásban tartja a közösséget.⁴⁸ Szükséges lesz majd megvizsgálni, hogy vajon a lelki rokonság

Házasulandó korú fia az ő (tehát az anya) keresztlányának udvarol. Ha létrejön a házasság, és a lány egy háztartásban fog élni a férje családjával, a jövődöbéli anyóست továbbra is keresztanyámnak kell szólítania, mert elsősorban a keresztgyereke volt/marad, és másodsorban lesz csak a menyee. „Keresztégnél nagyobb nincs. [...] Idegennek jő ide, a fiam felesége, de keresztgyermekem.” (N43). Érdekes lenne megvizsgálni, hogy az esküvőn és a későbbiekben szét akarják-e választani ezeket a szerepeket, illetve az együttélés során melyik fog inkább érvényesülni.

⁴⁶ Lásd Bosnyák 1980, 187; Danter 1995, 123; Fügedi 1988, 33; Gönczi 1914, 314; Jung 1978, 24; Kapros 1986, 231; Kertész 1989, 22; Luby 2002, 149; Örsi 1974, 357; Rizsik 2000, 87; Szikszai 2004, 84; Veres 2005, 176. Az adatok döntő többségükben tiltják a keresztelést, mert a hiedelem szerint vagy az egyik, vagy a másik, esetleg mindkét gyermek meghalhat. Számos esetben megengedő szükségmegoldást érvényesítenek: a terhes nő vállalhatja a keresztanyai feladatot, de ő maga nem tarthatja keresztvíz alá a gyermeket, sőt gyakran nem is vesz részt a templomi szertartáson. A neve viszont bekerül az anyakönyvbe, akár első keresztszülőként is. Ez is jelzi a keresztszülők hosszútávú (mágn a keresztelés aktusán túlmutató) szerepét a gyermek és a család életében.

⁴⁷ Ezt nevezi Edmund Leach – Lévi-Strauss cserére vonatkozó kategóriáit finomítva – késleltetett reciprocitás jelleggel bíró *korlátozott cserének* (Leach 1996, 131).

⁴⁸ Ez a jelenség nem mindenhol érvényes (esetleg tájegységenként nincs egyenletesen feltárva, ezért nem ismerjük mindenhol a működését). A keresztszülőség diakrón kiterjesztése több helyen megtalálható, amely egyenesági (vér szerinti) úton érvényesül, „pl. a szülő keresztanyja a gyermeknek öregkeresztanyja, a keresztszülő gyermekei *kiskomák...*” (S. Lackovits 1985, 22; lásd még Madar 1995, 98; Nagy Varga 2000, 543). Már inkább öröklődésnek tekinthető az, amikor a komaság folytatódik a gyerekek között,

generációkon keresztül történő öröklődése (azaz a keresztszülők gyermekei is mindig keresztnelnek egymásnak) mennyire tendenciózus jelenség Gyimesben, s ezáltal a keresztelő kapcsán is érvényesül-e a Claude Lévi-Strauss által megállapított „alliance” jelensége.⁴⁹ Meghatározó azonban az a szabály, hogy egy szülőpár minden gyermekének más és más a keresztszülője, mert sohasem keresztnelnek a testvéreknek ugyanazok a személyek.⁵⁰ A gyermek státusától függően azonban változik a keresztelő kérésének motivációja. Az elsőszülött gyermeknek több keresztszülője lesz, és ha ez a gyermek fiú, az tovább fokozhatja a keresztszülők számát. A nem önmagában is meghatározó lehet. Találkoztam olyan esettel, ahol

tehát az egymásnak keresztelt komák gyerekei is tendenciaszerűen komái lesznek egymásnak (Jung 1978, 49). Azonban általában az a kikötés, hogy a komaságot jogi szempontból nem lehet örökölni (Gergely 1971, 147). Az öröklődésnek más formái működnek a román paraszti társadalomban. Egyrészt ismert az „örökölt” keresztszülőség (*inherited godparenthood*), amely nem a keresztszülőséget adja tovább egy következő generációnak, hanem ugyanaz a keresztszülő „öröklődik” tovább egy családon belül, vagy egy személy több eseményén keresztül: (1) az esküvői keresztszülő (a tanú) a házasodott egyén gyerekeit kereszteni majd, (2) az esküvőn ugyanaz lesz a keresztszülő, aki a keresztelőn is volt. (A román adatok szerint itt létrejöhet a keresztszülőség valódi jogi átöröklése abban az esetben, ha a keresztszülő már nagyon idős, mire a keresztgyermeke megházasodik. Ilyenkor a keresztszülő csak a saját gyermekének adhatja át a keresztszülőség jogát a vele járó kötelezettségekkel együtt.) A második eset sokfelé ismert a magyar nyelvterületen is, de ott az esküvőn inkább násznagyi szerepet kap a keresztapa (a jog átadásáról magyar adat nincs!). Az első eset azonban Gyimesben nagyon elterjedt, vagyis az „eskítő keresztszülőket” elsőként várják el, vagy hívják meg(!) a szülők gyerekeik keresztszülőjének. A román keresztszülői modell másik típusa a „kölcsonzótt” keresztszülőség (*loaned godparenthood*), amikor maga a státus nem öröklődik, viszont a kötelesség teljesítése tovább száll a következő generációra. A kölcsönzés itt azt jelenti, hogy a kölcsönösséget megelőlegezik, vagyis a viszonyosság majd a következő generáció szintjén érvényesül (Geană 1982, 83–84). Ezt a módszert alkalmazzák Gyimesben is, melynek az a célja, hogy a kölcsönösség ne szakadjon meg, azaz ne maradjon fenn viszonzatlan, kiegyenlíttetlen tartozás.

⁴⁹ Lévi-Strauss a házasság kapcsán állapítja meg a rokonság szerveződésének szabályszerű tendenciáját, ahol a különböző csoportok közötti, folyamatosan fenntartott rokoni viszonyról van szó azáltal, hogy a feleséget mindig ugyanabból a csoportból/nak választják/adják a házasulandók. Ez a szabályosság hosszútávon biztosítja az egyes csoportok közötti szoros kapcsolatrendszer (lásd Lévi-Strauss 1967).

⁵⁰ Ez a jelenség nagy változatosságot mutat a magyar nyelvterületen belül, ráadásul egy családon belül is változhat ez a tendencia. Gyakran azokon a vidékeken, ahol ‘ugyanaz(ok) a keresztszülőpár(ok) tartoznak minden egyes gyerekhez’ elve érvényesül, az ötödik-hatodik, vagy sokadik gyermek születésekor már mást hívnak, mert az eredeti keresztszülő(k) számára nagyon megterhelő a rengeteg keresztgyermek. Általános azonban az a tendencia, hogy a 19–20. század fordulójától az ‘ugyanaz a keresztszülő minden gyermeknek’ elve átalakul a ‘minden gyereknek más keresztszülő’ szabály irányába (Kapros 1986, 230–231; Jung 1978, 49; S. Lackovits 1985, 22; Örsi 1974, 356).

két lány után született fiú, s ez olyan jelentős esemény volt, hogy fokozta a keresztelőkérések számát. A mennyiséget az is befolyásolhatja, hogy a szülők közben hány olyan helyen váltak keresztszülővé, ahol az nem viszonzás volt. Egy adott szülőpár esetében a komává váló párok száma a gyerekszámától függően megkétszereződhet, háromszorozódhat stb. Végső soron a családok közötti komasági viszony igen kiterjedt és nagyon bonyolult, hálózatszerű kapcsolatokat eredményez.

Az egész magyar nyelvterület komaválasztási stratégiáit áttekintve kiderül, hogy az önkéntes ajánlkozás útján való keresztszülővé válás csak a székelységi vagy az abból kirajzott csoportok körében található meg.

A gyimesin kívül Háromszéken ismerjük a keresztelő kérésének *kizárólagosan* létező típusát.⁵¹ A Gyimeshez földrajzilag és kulturálisan közel álló Csíkbán is működik hasonló komaválasztási stratégia. Ott azonban ennek többféle variánsával találkozhatunk. Az általános gyakorlat szerint maga a látogatás ténye a keresztelési szándék kinyilvánítása. Ezt szóban nem kell közölni, mert minden látogató automatikusan potenciális keresztszülő lesz. A szülők tehát mindazokat meghívják keresztelni, akik eljöttek látogatni.⁵² Mégis megmarad ez esetben a szülők döntési lehetősége, bár itt sem szokás az ilyen burkolt visszautasítás. Csíkszenttamáson azonban szóban is elkéri a keresztelőt a látogatás alkalmával. Más csíki falvakban mindez csak alternatívaként működhet bizonyos esetekben.⁵³ Ez utóbbiról számol be Balázs Lajos is Csíkszentdomokoson végzett gyűjtései alapján. Itt a komásodás ilyen módja véleménye szerint új (napjainkban is zajló) jelenségnek számít, amely egyre inkább kiszorítja az ott hagyományos, szülőktől induló, ezáltal szabályozott felkérés intézményének rendszerét. Adatközlői szerint ez elindította a keresztszülők számának rohamos növekedését, amelyből számukra az következik, hogy a keresztkomasági szerep profanizálódik, devalválódik, elveszíti eredeti, megtiszteltetéssel járó jelentését,

⁵¹ Gazda Klára Esztelekről említi a keresztszülővé válás ilyen módját, amely ma is élő gyakorlat, és jellemzője, hogy még a terhesség alatt, étellekkel felszerelve, ünnepélyes keretek között történik a látogatás és a keresztelő elkérése (Gazda 1980, 31–32).

⁵² A kulturális kódok különbségének és ezek nem ismeretének következménye az az eset, amely Hidegségen történt a közelmúltban. Egy csíki család eljött Gyimesbe babalátóba, majd hazautazott. Jóval később találkozott a két család egymással, amikor a csíkiak kérdezték, mikor lesz a keresztelő. A válasz az volt, hogy már régen megtörtént. A csíkiak elképedtek, hogy őket miért nem hívták meg, hiszen elmentek látogatni, és számukra evidens volt, hogy ezzel keresztszülők lehetnek. Nem tudták, hogy ezt külön kérréssel is ki kell fejezni, a gyimesi család pedig nem sejtette, hogy ők ezt a szokást nem ismerik.

⁵³ Vidák Tünde Csíkkarcfalva és Csíkjenőfalva szokásait, hiedelmeit dolgozta fel (Vidák 2001, 102–103).

és gyakorlatilag nem tölti be a gyerekre vonatkozó funkcióját, ellenben hatalmas költségekbe kergeti a keresztszülőket.⁵⁴

A keresztelő elkérésére ezen kívül még a moldvai csángóknál (Klézse), a hétfalusi csángók és a bukovinai székelyek körében, valamint Erdővidéken (Kisbácson) találni egy-egy utalást, azonban minden esetben csak alternatívaként és esetlegesen merül föl a szülők általi keresztszülő-választás mellett.⁵⁵

A keresztszülői és az ezzel összefüggő komasági rendszer már régóta vizsgálati tárgya a társadalomnéprajzi kutatásoknak.⁵⁶ A Gyimesben működő keresztszülővé válási stratégiát azonban mindezekig nem tárták fel, pedig egyedisége miatt jelentősége nem elhanyagolható. Ez a speciális rendszer ugyanis részben módosítja a komasági kölcsönösséggel (az úgynevezett *reciprocitással*) összefüggő elméleteket. Ezek ugyanis azt hangsúlyozzák, hogy a szülők részéről történő keresztszülő-választás stratégiája a rokonsági rendszer „mesterséges” bővítését, illetve a meglévő műrokonság megerősítését szolgálja. Ahogy a biológiai és a genealógiai, illetve az affinális rokonság, úgy a műrokonság is kölcsönös segítségnyújtást feltételez, tehát a rokonság körének bővülése a segítségnyújtók potenciális körét is tágítja. Míg azonban a ‘szülők kéri fel a keresztszülőt’ típus esetében a szándék a szülőktől indul – tehát a tudatos választással ők határozzák meg a műrokonság és ezáltal a szorosabb társadalmi kapcsolat körét –, a fordított eset akár nem várt kapcsolatbővülést is eredményezhet, mivel a jelentkező személy határozza meg azt, nem pedig a szülő. A kapcsolatok kiterjedése persze a kölcsönösség elve miatt részben előre kiszámítható. Mégis olyan személyek is keresztszülővé válhatnak, akikre a szülők amúgy nem gondoltak volna, vagy akik nem a viszonyosság elve alapján válnak azzá. A rendszer összetettségét az is fokozza, hogy a keresztszülők nemcsak a gyermek szüleivel kerülnek komasági viszonyba, hanem egymással is. Ez a másik gyakorlattal ellentétben még inkább strukturálja a társadalmi kapcsolatrendszert.

A két komaválasztási stratégia közötti nagy különbség az, hogy a gyimesi esetben nagyobb és legitim a kapcsolatok bővítésének lehetősége. Vidacs Bea Szentpéterszeg vizsgálata kapcsán tanulmányában felveti, hogy bár a megkérdezettek szerint alapvetően a kölcsönösség kiegyensúlyozottsága érvényesül (*kiegyensúlyozott reciprocitás*), a valóságban azonban a széleskörű kiegyenlítődéren alapuló *általános reciprocitás* elve működik: „azáltal, hogy nem teljesen kölcsönös a [keresztszülő]választás, effektíve bővül az egyének társadalmi kap-

⁵⁴ Balázs 1999, 211–223.

⁵⁵ Pozsony 1994, 232; Veres 2005, 175; Benedek 1998, 78.

⁵⁶ Faragó 2000; Gergely 1971; Morvay 1967; Nagy Varga 2000; Örsi 1974; Tárkány Szücs 1981; Vidacs 1985.

csolatainak köre.”⁵⁷ Ezzel szemben Gyimesben már önmagában a látogatók által keresztelő-elkérés tényében jelen van a műrokontság bővülésének lehetősége, vagyis a kizárólag kölcsönösségen alapuló rendszerrel ellentétben a kör nem korlátozott, illetve nem válik zárttá. Így a kölcsönösség elvének betartása mellett a kapcsolatháló szélesítésének formája is úgy működik, hogy közben a közösségi normákat nem kell megszegni.

Terepmunka tapasztalataim alapján megállapítható, hogy Gyimesben az utóbbi időben felértékelődött a komaság intézményének szerepe. Nem ok nélkül mondják az idősebb generáció tagjai, hogy régen nem volt ennyi keresztszülő, és nem volt ekkora felhajtás a keresztelő körül. Ma lassan (valóban) lakodalmi méreteket ölt egy-egy keresztelői ebéd megrendezése. A tendencia tehát a keresztelő jelentőségének növekedése, részben presztízs-okokból, részben a jobb anyagi körülmények miatt. E jelenség mögött azonban mélyebb társadalmi összefüggések is kirajzolódnak.⁵⁸

Felmerül ugyanis a kérdés, hogy vajon mi az oka annak, hogy Gyimesben a gyermekágy intézménye gyakorlatilag egyedül a magyar nyelvterületen a mai napig aktívan fennmaradt, és a keresztelő és az avatás összevonása következtében nem a gyermekágy ideje rövidült le, hanem a gyermek keresztelőjének ideje tolódott ki. Ezzel ellentétesek voltak a korábbi hagyományok, tendenciák és hiedelmek, melyeket a mai gyakorlattal ütköztetve a következő különbségek ragadhatók meg: (1) Régen az anyák minél előbb ki kellett, hogy avatódjanak, mert nem értek rá, vagy nem volt lehetőségük hat hétig passzivitásban maradni, ergo kivonni magukat a családi munkamegosztásból. Ma viszont gyakran

⁵⁷ Vidacs 1985, 523.

⁵⁸ A gyimesi példa alapjaiban illeszkedik a magyar nyelvterületre jellemző tendenciához. Gyakorlatilag minden keresztelővel foglalkozó néprajzi közlés megállapítja, hogy korábban (értsd 19. század vége) nem öltött ekkora méreteket a keresztelő megrendezése, szinte észrevétlenül, gyakran misén kívül, egy-két személy (főleg a baba) részvételével, minden különösebb ünnepség (lakoma) és ajándékozás nélkül(!) zajlott az esemény. Inkább keresztényi kötelesség volt, mintsem közösségi rítus. Körülbelül a 19–20. század fordulóján, de jellemzően a 20. század közepétől figyelhető meg a keresztelő jelentőségének növekedése. Ez az ünnepélyesség fokozódásában, a közösségi jelleg erősödésében, a keresztszülők számának növekedésében (jellemzően a protestáns közösségekben), a keresztelői ebéd/vacsora lakodalmi méretűvé duzzadásában, az ajándékok értékének és mennyiségi növekedésének jeleiben mutatkozott meg. Az önmagáért (és a gyerekért) végzett egyházi szertartás helyett a keresztelő hosszútávra szóló társadalmi kapcsolatainak kiépítése/megerősítése és a presztízs vette át a főszerepet. Az viszont tájegyiségenként változó, hogy egy-egy közösség ezt milyen eszközökkel érte el. (Erről a tendenciáról lásd Balázs 1999, 250; Gazda 1980, 34; Kapros 1986, 241, 248, 253; Kertész 1989, 69–71; S. Lackovits 1985, 19; Örsi 1974, 357; Vasas–Salamon 1986, 164, 168–169; Veres 2005, 177.) Gyimesben ennek a folyamatnak egy sajátos megnyilvánulásával találkozunk.

több mint hat hétig is távol maradnak a nagy közös munkáktól, vagy a ház körüli teendőktől, pedig a családi munkamegosztás szerepe semmit sem változott. (2) Mára gyakorlatilag kikoptak a köztudatból a gyermekágyas anya tisztátalanságával kapcsolatos nézetek (tehát ez elvileg a megszűnés oka lehetne), a gyermekágy megtartását elsősorban fizikai állapotukkal magyarázzák, de valójában sokkal előbb regenerálódnak (főleg ha hat hétnél tovább tart a gyermekágy) és alig várják, hogy ismét végezhessek a dolgukat. (3) Az országos tendencia szerint a bábáság megszűnésével, azaz a szülés kórházi keretek közé kerülésével megszűnt a gyermekágy intézménye, míg Gyimesben ennek éppen a megerősödése tapasztalható. (4) A gyermeket régen azért keresztelték mielőbb, mert addig bizonytalan státusban volt, és azért, hogy ne haljon meg keresztetletlenül, tehát a cél a kritikus idő lerövidítése volt. Mára ez a higiénias és medicinális viszonyok javulásával változott ugyan, de mind a gonoszelhárító technikák, mind a szükségkeresztelés megoldása működik, amely jelzi a gondolkodásmód fennmaradását.

Mindezek mellett kérdés az is, hogy egy olyan társadalomban, ahol a munka erény (és szüntelenül adódik is), a lustaságot, tétlenséget lenézik, és még betegnek sem dőlnek ágynak, hogyan lehet az, hogy az anyáktól szinte elvárják, hogy irreális időn keresztül kivonják magukat a hétköznapi életből és a munkából. Hogyan lehetséges, hogy az egyház törekvésével szemben nem viszik el minél korábban megkeresztelni a gyereket, és a plébános húsz éve tartó „tanítása” ellenére – a gyermekágyas hiedelmeknek, tilalmaknak, és magának a tisztátalanság tényének a tagadása – szigorúan betartják a gyermekágyas szabályokat és időhatárokat (ráadásul az ő rosszallása ellenére néha gigantikus méreteket ölt a keresztkomák száma és a keresztelői ebéd harsány mulatsága)?

Mindez önmagában ellentmondásosnak és a közösségi érdekekkel szemben ható folyamatnak tűnik. Ha a hiedelmek és szokások vizsgálatát a komaság intézményének társadalmi szintű vonatkozásaival is kibővítjük, magyarázatot kapunk a jelenségre. A keresztkomák szerepe részben a keresztgyermekhez fűződő felelősségteljes viszony. A keresztszülőnek a későbbiekben (az elvileg folyamatos kapcsolattartáson és odafigyelésen kívül) a gyermek életének nagy fordulói van szerepe. Elsőként hívják meg az első áldozásra, általában a keresztszülők közül választ a gyerek egy bérma keresztszülőt. Meghívják a fiúk katonaság előtti regrutavacsorájára, majd az esküvőre (*eskítő keresztszülő*nek általában már mást szoktak felkérni). Önállóan, meghívás nélkül kell azonban megjelennie a gyermek egyéves születésnapján, és köszöntenie mindenkor a névnapján, búcsú alkalmából pedig apró ajándékkal, vagy búcsúfiára való aprópénzzel kell meglepnie keresztgyermekét. A keresztszülőség a gyermek részéről tiszteletet parancsol a felnőttel szemben. Számon kell tartania a keresztszüleit, *keresztanyámnak*, *keresztapámnak* kell szólítania. A testvéreknek egymás keresztzüleit is ugyanígy

kell megszólítania. Arra is van példa, hogy a keresztszülő gyermekének *kereszt-
anyámnak/keresztapámnak* kell szólítani a megkeresztelt gyermek szüleit!

Mindezen túl közismert, hogy a keresztkomaság másik szerepe egy család életében a kiterjedt kapcsolatokat, a segítségnyújtás/kapás lehetőségét és nem utolsósorban az ajándékok formájában megnyilvánuló anyagi hasznot jelenti.⁵⁹ Minél nagyobb egy ilyen kapcsolatháló, annál szélesebb a potenciális segítők és ajándékozók köre. (Ez utóbbi kapcsán nem kerülheti el figyelmünket az a tény, hogy manapság a korábbi ruhaajándékot itt is felváltotta a pénzbeli ajándékozás gyakorlata.)⁶⁰

A magyar nyelvterület egészen a keresztszülők számának alakulása területileg és felekezetiileg, valamint időben is eltérő tendenciát mutat. A katolikus vidékeken általános gyakorlat volt, hogy minden gyerekhez ugyanaz az egy keresztszülőpár tartozott.⁶¹ Ezt megerősítik az egyházi előírások is, amelyek a tridenti zsinat óta deklarált szokásrendet követik (tudniillik egy férfi, vagy egy nő, vagy maximum egy férfi plusz egy nő lehet egy gyerek keresztszülője).⁶² A keresztszülők számának nagymértékű szaporodása a protestáns vidékek sajátossága volt.⁶³ Éppen ezért egyedülálló a katolikus Gyimes példája, ahol ez a többirányú, tömeges méreteket öltő keresztszülői intézmény ma létezik. Részen az egy gyerekhez tartozó nagyszámú keresztszülő, részben a gyermekenként más-más keresztszülő tendenciája növeli ezt a mennyiséget. Az egyház ugyan nem nézi jó szemmel, de elfogadja ezt a jelenséget. A plébános pontosan látja, hogy ilyen nagyszámú keresztszülő nem tud egyformán megfelelni feladatának. Fontosnak tartja ugyanis a keresztszülőség patronáló, nevelő és példamutató funkcióját, vagyis azt, hogy a gyermek fejlődését, előmenetelét nyomon kövesse és jelen legyen mindennapi életében, de legalábbis a jelentősebb életfordulók eseményein. Az első áldozásra készülő gyerekeket és az esküvőre készülő ifjú párt a pap egyaránt tesztelni szokta, vajon ismerik-e a keresztszüleiket, s ennek néha az az eredménye, hogy ő ad tájékoztatást a keresztszülők kiléte felől. A keresztszülők eredendő funkciójának hangsúlyozását alátámasztja az is, hogy bár minden keresztszülő részt vesz a szertartáson, aki a keresztelőt elkérte, az anyakönyvbe csak egy párnak a neve kerül be. A hagyományosan kialakult gyakorlat tehát za-

⁵⁹ Tárkány Szücs 1981, 132–137, 498; Örsi 1974; Vidacs 1985.

⁶⁰ A keresztelő elkérésének rendszerét azzal is magyarázzák, hogy a keresztszülőre háruló jelentős anyagi terhet nem mindenki képes vállalni. Így az adott személy mérlegelheti, hogy az ezzel járó kiadásokat családja tudja-e állni vagy sem, s annak fényében vállalja a keresztszülői feladatot, és így nem kell egy esetleges felkérés visszautasítania.

⁶¹ Morvay 1967, 53; Tárkány Szücs 1981, 131.

⁶² Bárth 2005, 173.

⁶³ S. Lackovits 1985, 22; Vasas–Salamon 1986, 165 (református); Veres 2005, 178 (evangélikus).

vartalanul él és virágzik, míg ezzel párhuzamosan formálisan az egyház által sugallt korlátozás érvényesül. Az anyakönyvbe kerülő személyek lesznek az *édes keresztszülők*. Azonban a keresztszülők teljes listáját elkéri a plébános a szülőktől, amelyen jelölni kell az anyakönyvbe beíratni szándékozott pár nevét (akiknek nem kell feltétlenül házaspárnak lenniük). A névsor piszkozat példányát gyakran otthon elteszik, hogy számon tudják tartani a keresztszülőket, s ezen a listán jelölik a viszonzást is. Arra a kérdésre, hogy a továbbiakban van-e különbség az anyakönyvbe bejegyzett édes keresztszülők és a többi között (régén az anyakönyvekbe az utóbbiakat tanúként bejegyezték),⁶⁴ nemleges választ kaptam. A keresztszülők között tehát nem tesznek különbséget a komasági viszony ápolása, a számontartás, vagy a kötelezettségek és a kölcsönösség tekintetében. A további viszonyt inkább a keresztkomává válás előtti kapcsolat minősége határozza meg. Más kérdés, hogy édeskomának mégis a hozzájuk közelebb álló párt íratják be. Eddigi adataim szerint azonban a keresztszülők maguk sem tudják, hogy ki kerül bejegyzésre az anyakönyvbe, tehát feléjük, legalábbis formálisan, nem érzékeltetnek semmilyen megkülönböztetést. A hosszú távú kapcsolat folyamán ugyanis minden kölcsönös segítségére egyformán szükség van.

Ezt a törekvést biztosítja a Gyimesben működő hallgatólagos társadalmi szabályrendszer, amely legitimálja a közösségi igényeket és érdekeket. Mint láttuk, a keresztelő kérésének módja a látogatáskor kinyilvánított szándék, és néhány kivételes esettől eltekintve ez az egyetlen időbeli és módbeli lehetősége a keresztkomává válásnak. Ha a látogatási idő nagyon rövid lenne (a gyereket az első héten megkeresztelnék), nem lenne rá mód, hogy sok keresztszülő jelentkezzen. Minél tovább tart az az időszak, amíg a keresztelő kérhető, annál nagyobb a lehetősége annak, hogy több keresztelni szándékozó látogató érkezzen. (Itt hetekben és nem napokban kell számolni, mert hétköznap nagyon ritkán mennek el babalátóba, annak ideje általában a hétvége). A cél tehát az, hogy minél több személy váljon komává, ezt pedig az időszak határának a kitolásával lehet biztosítani. Véleményem szerint ezért húzódott el Gyimesben a keresztelő ideje, látszólag alkalmazkodva az anya avatásához. Ez a tendencia magyarázatot ad arra kérdésre is, miért működik itt kizárólagosan a keresztelő elkérésének intézménye: így biztosítható a keresztszülők számának korlátok nélküli bővítése, de csak akkor van értelme az időt meghosszabbítani, ha a látogatók keresztelési szándékkal jönnek. Ha csak a szülők választanák a keresztkomákat, nem lenne értelme kitolni a keresztelés idejét, hisz nem volna szükség a gyermekágy rendszerének megszilárdítására.

Az így jelentősen bővülő kapcsolatrendszer társadalmi érdek, amely nagy mértékben befolyásolja a hiedelmek alakulását. Nagyon fontos leszögezni, hogy

⁶⁴ Báth 2005, 173.



A keresztszülőknek jelentkezett személyek névsora, otthoni használatra, két évvel a keresztelő után.

ha gyakran formálisan is és csak a külvilág felé, de az idő meghosszabbodásával nem csökken a hiedelmek súlya, szerepe. Úgy tűnik, hosszú távon a családnak megéri az az áldozat, amelyet a hat-nyolc hét alatt az anya munkaerejének kiesése okoz, mert a komák számának növekedésével az majd „megtérül”. E társadalmi tendencia mellett komoly presztízszerepe is van annak, hogy egy családnak milyen kiterjedt a komasági kapcsolatrendszere.

Mindezt megerősíti az a konkrét eset, amikor a szülők már bejelentették a papnál a keresztelési szándékot, de még nem volt elegendő számú keresztszülő, ezért visszavonták, és egy hónappal elhalasztották a keresztelőt. Így végeredményben hat pár és plusz egy, összesen 13 személy jött a gyermeket keresztelni.

A: Most már mennyi akkor Zs.?

B: Holnap két hónapja pont, hogy szültem, 18-án.

Akkor az már majdnem nyolc hét, ha jól számolom.

A: Az nyolc hét, igen.

[...]

B: Igen, majdnem Szent Istvánkor kereszteltük aztán. Mondtam volt, hogy lehet, akkor kereszteljük meg.

Igen, már jelentkeztek is a papnál. És akkor sikerült vissza...?

B: Igen, anyuka ment a misére, mondom, még csak egy keresztszülő volt nekünk. És akkor mondom anyukának – ő ment a misére – mondom anyukának, hogy mondja meg a papnak, lehet nem lesz keresztelés. Mert aztán elmegyünk mi is 18-án. Anyuka megmondta, aztán a pap viccesen azt mondta: „Mi az, nem kaptak szakácsnőt?” Anyuka szakácsnő. (A = N57, B = N22)

Mindennek következménye az lesz, hogy a műrokonok köre gyakorlatilag meghaladja a vérrokonokét. Megkockáztatom, hogy gyakran ez éppen a vérrokonokkal való kapcsolatot igyekszik pótolni, ezáltal gyakran fontosabbá válik. Ez jól kitapintható a kölcsönös segítségnyújtás esetén. A nagy közös munkák és a jelentős életfordulók alkalmával nagy számban segítenek a komák. Ez az arány

– úgy látom – fordított, mint máshol, más elemzések szerint.⁶⁵ Gyimesben a családok gyakran olyan távolságokra kerülnek egymástól, hogy a szomszédok, illetve a komák hamarabb elérhetők, ha valamilyen segítségre van szükség. Ezért itt a keresztszülőségből adódó komaságnak nagyon jelentős, kohéziós szerepe van.

Úgy vélem azonban, annak mélyebb és távolabbra mutató társadalmi gyökerei vannak, hogy mi indította el egy-egy család, összességében pedig az egész közösség kölcsönös és kiterjedt kapcsolatrendszerének felértékelődését. Véleményem szerint megerősíteni látszik ezt az 1960-as években elindult folyamatot az a jelenség, amely összefügg a Romániában is végbement rendszerváltozással. Ennek következtében hirtelen megnövekedett a munkanélküliség aránya, és az olyan elzárt területeken is, mint Gyimes, nem volt lehetőség más nagyvárosokban munkát találni, így tömegesen visszatértek az otthoni gazdálkodáshoz, amely a helyi sajátos viszonyoknak megfelelően nagy idénymunkákkal jár. A nyári széna betakarítását például egy-egy család képtelen lenne önállóan, jelentős számú segítség nélkül elvégezni. Ezzel a folyamattal tehát fokozódott az egymásrautaltság ténye. Mindamellett az is figyelemre méltó jelenség, hogy Moldvával ellentétben Gyimesről nem történt tömeges, a munkalehetőséget külföldön kereső tartós elvándorlás. E folyamat részleteinek vizsgálata a tanulmány keretein túlmutat, de egy alapos társadalomnéprajzi kutatás rávilágíthatna az itt jelzett összefüggésekre, amelynek a hiedelemkutatás is hasznát látná.

Összegzés

Gyimesközéplokon a keresztkomasági intézmény egy sajátos formája szilárdult meg napjainkra. A sajátos és egyben régies gazdasági–társadalmi viszonyok következtében felértékelődött a közösség tagjainak egymásrautaltsága. A társadalom működésének biztosítéka a kiterjedt és szilárd, kölcsönösségen alapuló kapcsolatrendszer, amelynek kialakulását és folyamatos megerősítését meghatározott keretek szabályák meg.

Véleményem szerint az itt bemutatott, a születés utáni időszakhoz és a keresztelőhöz kapcsolódó szokások és társadalmi mozgások mind abba az irányba mutatnak, hogy a komaság révén kialakult kapcsolatháló egy-egy család életében minél kiterjedtebb legyen. Ennek megvalósulását a közösség legitim módon egy kizárólagosan működő normarendszerrel biztosítja: a magyar nyelvterületen sajátos módon a keresztszülők itt önként jelentkeznek a feladatra, ehhez járul még a ‘minden gyereknek különböző keresztszülőt’ elve, és az a törekvés, hogy a keresztszülők lehetőleg idegenek vagy minél távolabbi rokonok

⁶⁵ Lásd például Vidacs 1985.

legyenek. Jelenlegi ismereteim szerint a magyar nyelvterületen itt egyedül él még napjainkban a gyermekágy intézménye, amelynek hossza pontosan megegyezik a gyermeknek a keresztelésig tartó időszakával (a moldvai csángókról sincs birtokban a jelen gyakorlatra vonatkozó adat). Ez a Gyimesközeplokon korábban rövidebb ideig tartó szakasz jelentősen meghosszabbodott, és nem véletlen, hogy ez egyben a keresztelő elkérésének egyetlen lehetséges ideje és módja. Mindezek következtében a katolikus vidékekhez képest itt hatalmas méretűvé duzzadt a keresztszülők száma, akiknek szerepe a keresztelőn túlmutatva a családok közötti hosszú távú kölcsönös kapcsolatokat biztosítja.

Úgy gondolom, a társadalmi-gazdasági háttér a vallási szokásokat és a hiedelmeket a közösség igényei és szükségletei szerint képes alakítani és megszilárdítani, tehát egy közösség hiedelem- és rítusrendszerét a társadalmi viszonyok vizsgálata nélkül nem lehet teljességében értelmezni.

Bibliográfia

BALÁZS Lajos

1999 *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda, Pallas-Akadémia Könyvkiadó.

2005 A keresztstülőség és komaság mint az átmeneti szokások alapintézményei. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve* 13: 97–11.

BÁRTH Dániel

1999 Asszonyavatás. *Ethnographia* 110: 2: 359–398.

2005 *Esküvő, keresztelő, avatás. Egyház és népi kultúra a kora újkori Magyarországon*. Budapest, MTA–ELTE Folklor Szövegelemzési Kutatócsoport.

BENEDEK H. Erika

1998 *Út az életbe. Világképelemzés csángó és székely közösségek születéshez fűződő hagyományai alapján*. Kolozsvár, Stúdium Könyvkiadó.

BOSNYÁK Sándor

1980 A moldvai magyarok hitvilága. *Folklor archívum* 12. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

1982 A gyimesvölgyi magyarok hitvilága. *Folklor archívum* 14. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 68–157.

CSONKA-TAKÁCS Eszter

1999 Elváltás a magyar néphitben. In Benedek Katalin–Csonka-Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 321–332.

2002 A test és a ház tabui az átmeneti rítusokban. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről III./ Budapest, Balassi Kiadó, 412–428.

2007 Gyermekágy és asszonyavatás Gyimesközéplekon. In Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről V./ Budapest, Balassi Kiadó, 97–135.

DANTER Izabella

1995 Az emberi élet fordulóihoz fűződő szokások és hiedelmek Mohiban. *Néprajzi Látóhatár* IV: 1–2: 122–127.

FARAGÓ Tamás

2000 Nemek, nemzedékek, rokonság, család. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 393–483.

FÜGEDI Márta

1988 *A gyermek a matyó családban*. /Borsodi Kismonográfiák 29./ Miskolc, Herman Ottó Múzeum.

GAZDA Klára

1980 *Gyermekvilág Esztelneken*. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó.

GEANĂ, Gheorghijă

1982 Forms and Functions of the Romanian Spiritual Kinship. *Revue roumaine des sciences sociales série de philosophie et logique* 26: 1: 79–84.

GERGELY Katalin

1971 A komaság intézménye. In Kiss László–Pataki Sándor (szerk.): *Mezőcsát népi kultúrájából*. /Mezőcsáti Helytörténeti Füzetek 3./ Mezőcsát, 139–148.

GÖNCZI Ferenc

1914 *Göcsej, s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése*. Kaposvár, Szabó Lipót Könyvnyomdája.

JUNG Károly

1978 *Az emberélet fordulói. Gombosi népszokások*. Szabadka, Forum Könyvkiadó.

KAPROS Márta

1986 *A születés szokásai és hiedelmei az Ipoly mentén*. /Studia Folcloristica et Ethnographica 18./ Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.

KELEMEN Imre

1981 Komáság és keresztelő Hétben. In Viga Gyula (szerk.): *Néprajzi dolgozatok Borsod-Abaúj-Zemplén megyéből. (Válogatás az önkéntes néprajzi gyűjtők pályamunkáiból.)* /A miskolci Herman Ottó Múzeum néprajzi kiadványai XII./ Miskolc, 201–214.

KERTÉSZ Judit

1989 *A születés és a kisgyermekkor folklórja a Szuba-völgyében*. /Gömör néprajza 15./ Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszéke.

KISS Lajos

1919 A születéssel, kereszteléssel és felneveléssel járó szokások, babonás hiedelmek Hódmezővásárhelyről. *Ethnographia* XXX: 84–91.

KRESZ Mária

1960 A kisbuba és anyja Nyárszón. *Néprajzi Közlemények* V: 3–4: 220–258.

S. LACKOVITS Emőke

1985 Református keresztelési szokások. *Confessio* IX. 4: 15–24.

LEACH, Edmund

1996 *Szociálanropológia*. /Osiris Könyvtár – Antropológia/ Budapest, Osiris Kiadó.

LENGYEL Ágnes–LIMBACHER Gábor

1997 *Népi vallásosság. Népi vallásosság a Palócföldön*. Balassagyarmat, Nógrádmegyei Múzeumok Igazgatósága.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1967 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris–La Haye, Mouton & CO. [1949.]

LUBY Margit

2002 *A parasztelek rendje (reprint) és későbbi tanulmányok*. Budapest, Nap Kiadó. [1935. *A parasztelek rendje*. Budapest: Centrum Kiadóvállalat.]

MADAR Ilona, Pusztainé

1995 Az emberi élet fordulóinak vallásos szokásai Zoboralján. *Néprajzi Látóhatár* IV: 1–2: 96–108.

MAGYAR Zoltán

2003 *A csángók mondavilága. Gyimesi csángó népmondák*. /Magyar Népköltészet Tára III./ Budapest, Balassi Kiadó.

MORVAY Judit

1967 Keresztszülők. Mutatvány a Néprajzi Atlasz anyagából. *Néprajzi Értesítő* XLIX: 52–54.

NAGY VARGA Vera

2000 Műrokonság, szomszédság, kortársi csoportok, barátság. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz V/III. Társadalom*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 532–557.

ORBÁN Balázs

1868 *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismei szempontból* I–II. Pest, Ráth Mór Bizománya.

ÖRSI Julianna

1974 A műrokonság egyik formája Karcag társadalmában. *Ethnographia* LXXXV: 354–366.

PENTIKÄINEN, Juha

1968 *The Nordic Dead-child Tradition. Nordic Dead-child Beings. A Study in Comparative Religion.* /Folklore Fellows' Communications 202./ Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.

1979 The Symbolism of Liminality. In Harald Biezais (ed.): *Religious Symbols and their Functions.* Stockholm, Almqvist and Wiksell International, 154–166.

PÓCS Éva

2002 *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán.* /Szóhagyomány/ Budapest, L'Harmattan Kiadó.

2004 Igézet, szemverés: a nézéssel való rontás hiedelmei és rítusai. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Budapest, Balassi Kiadó, 402–435.

POZSONY Ferenc

1994 *Szeret víze martján. Moldvai magyar népköltészet.* /Krizsa János Társaság Könyvtára 2./ Kolozsvár.

RIZSIK Judit Katalin

2000 *A születéstől a kereszteleésig. Szokások és hiedelmek Mátészalka magyar és cigány lakosságának körében.* /Romológiai Kutatóintézet Közleményei 2./ Szekszárd, Romológiai Kutatóintézet.

SALAMON Anikó

1987 *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák.* Budapest, Helikon Kiadó.

SZENDREY Zsigmond

1993 *Varázslatok a népi hitvilágban.* Debrecen, Magánkiadás.

SZIKSZAI Zsuzsa

2004 *Gyermekáldás Taktaharkányban, Taktakenézen, Kocsordon és Nyírmeggyesen.* /Studia Minoritatum 6./ Szekszárd.

TÁRKÁNY SZÜCS Ernő

1981 *Magyar jogi népszokások.* /Társadalomtudományi Könyvtár/ Budapest, Gondolat Kiadó.

SZ. TÓTH Judit

1990 Az Ung-vidéki reformátusság vallásos szokásai. In Lovik Sándor–Horváth Pál (szerk.): *Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon.* /Vallástudományi tanulmányok 3./ Budapest, MTA Filozófiai Intézet, 117–137.

TURNER, Victor W.

2002 *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra. A Rochesteri Egyetemen (Rochester, New York) 1966-ban tartott Lewis Henry Morgan-előadások.* /Osiris könyvtár. Antropológia, néprajz/ Budapest, Osiris Kiadó.

VASAS Samu–SALAMON Anikó

1986 *Kalotaszegi ünnepek.* Budapest, Gondolat Kiadó.

VERES Emese-Gyöngyvér

2005 Szülés, kereszteleés és gyermekgondozás a barcasági (hétfalusi) csángóknál. In Veres Emese-Gyöngyvér (szerk.): *Vallási Néprajz 12. Evangélikus múltunk – evangélikus jelenünk.* Budapest, ELTE Folklore Tanszék–Magyarországi Evangélikus Egyház Néprajzi Munkacsoportja, 167–186.

VIDACS BEA

1985 Komasság és kölcsönösség Szentpéterszegen. *Ethnographia* XCVI: 509–529.

VIDÁK Tünde

2001 A születés. In PÓCS Éva (szerk.) 2001. *Két csiki falu néphite a századvégen. /Örökség/*
Budapest, Európai Folklór Intézet–Osiris Kiadó, 81–136.

VOIGT Vilmos

2004 *A vallási élmény története. Bevezetés a vallástudományba.* Budapest, Timp Kiadó.

Vízkereszt és Szent György napja Gyimesközéplokon¹

Az elmúlt években végzett gyimesközéploki terepmunkám tapasztalatai alapján beszélek a címben jelzett két, egymással összefüggő témáról; az összekötő szálát a két ünnephez kötődő áldások, szentelmények szerepe jelenti a gyimesi magyarság mindennapi életében. Úgy gondoltam, hogy tanulságos lesz – ha mégoly röviden is – mindkét ünnepről szólnom, mert így jobban kiviláglanak e vonások, és nagyobb hangsúlyt kapnak bizonyos helyi sajátosságok a pap és az egyház normatív szerepére, a pap és a közösség viszonyára, valamint a magyar–román, illetőleg inkább a római katolikus–ortodox kölcsönhatásokra nézve.

Az egyik téma vízkereszt január 6-i ünnepe és az ekkor zajló vízszentelés római katolikus és ortodox változatai. Az ortodox és görög katolikus liturgiának a vízszentelés áll a középpontjában, e két felekezet ugyanis ekkor Krisztus Jordánban való megkereszteltetését ünnepli. A római katolikus egyház elsősorban a napkeleti bölcsek újszülött Jézusnál tett látogatásáról, valamint a kánai menyegző borcsodájáról emlékezik meg: a víz borrá változtatása „Krisztus és az egyház mennyei nászá”-t jelképezi.² Vízet a római katolikus templomokban is szokás volt szentelni vízkereszt vigiliáján; a szenteltvízből mindenki vihetett haza, megőrizték, gyógyító és mágikus erőt tulajdonítottak neki (szemfájás, torokfájás, ördög, „gonosz” ellen volt sok helyütt használatos).³ A házszentelés tehát mintegy a vízszentelés egyházi rítusából nőtt ki, ennek a folyamánya volt: vízkeresztkor szenteltvízzel szentelték be (korábbi adatok szerint maguk a gaz-

¹ A tanulmány első megjelenése – a jelen változattól alig eltérően – Pócs 2005. Terepmunkámat a „Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben” című OKTK-program, majd a 49175 számú OTKA kutatási program keretében végeztem.

² Várnagy 1999, 431.

³ Bálint 1976, 151–154; Bárh 1990, 399; Telenkó 2004, 54. A hasonló magyarországi horvát gyakorlatról: Begovác 2001, 428.



Szenteltvíz a konyhaszekrényben. Hidegség, Pócs Éva felvétele



Szenteltvíz az istállóban. Hidegség, Hesz Ágnes felvétele

dák, az újkorban már – úgy látszik – többnyire a portákat sorra járó pap) a házakat.⁴

A vízszentelés azonban a latin egyházban jóval alárendeltebb tartozéka volt az ünnepnek, mint a keleti egyház fennhatósága alatt, ahol, mint Bálint Sándor írja, „máig a legnagyobb ünnepélyességgel, valóságos társadalmi megnyilatkozásként történik”.⁵ Sok leírást ismerünk a magyar ajkú görög katolikusok ünnepéről: a nagy vízszentelési rituálé mindenütt szabadban, lehetőleg természetes vízben, a folyó, patak vagy egy gazda udvarán lévő kút vizének megáldásával folyt, központi aktusa a vízre mondott áldás mellett a kereszt vízbemerítése (Krisztus Jordánban való alámerülésének jelképeként) és a gyertyák „beoltása” a vízbe. A szenteltvíz csodatevő és mágikus erejének hite mindenütt általános lehetett a magyarországi görög-katolikusságnál, aminthogy az a hiedelem is, hogy ez a víz nem poshad meg, eláll legalábbis a következő vízkeresztig.⁶ Ebbe a képbe illik, nagyjából ezzel egyezik a Gyimesközépplokkal szomszédos Gyimesbükk román kisebbségének ortodox⁷ vízszentelő rituáléja, úgyszintén a szenteltvízzel kapcsolatos nézeti és gyakorlata. Kevésbé ismervén az ortodox rituálé román helyi változatait, nem tudom megállapítani, mennyiben bír a bükki szertartás speciális görögkeleti vagy görög katolikus vonásokkal. Szempontunkból azonban most az a lényeges, hogy ez a szertartás mindenképpen mint egy ünnepélyesebb,

⁴ Bárh 1990, 398; Telenkó 2004, 52.

⁵ Bálint 1976, 164.

⁶ Bartha 1990, 430–431; Kisfalusi 1995, 157–158; Bartha 1999, 616; Telenkó 2004, 49–53.

⁷ A magyar többségű község jó kétezer, többségében volt görög katolikus, „kényszerortodox” románságáról van szó.

gazdagabb „keleti” rituálé áll szemben a gyimesközéplekiak alárendeltebb szerepű római katolikus vízszentelésével.

A magyar római katolikus vízszentelő gyakorlat kialakulása a keleti egyház korai hatásainak körébe tartozik,⁸ csakúgy, mint az ebből kialakult házszentelés. Utóbbival kapcsolatban Bálint Sándor, majd más kutatók is a legújabb korig tartó keleti hatásról beszélnek. A valaha talán országszerte ismert szertartás szigetszerűen, ferences vonzaskörben maradt fenn, illetve olyan helyeken (például Csík, Moldva, Szeged), ahol folyamatosan közvetlen bizánci hatás mutatható ki.⁹ Bartha Elek egészen új példákat is említ e hatások közelmúltbeli érvényesülésére,¹⁰ de Dráva menti horvát házszentelő rítussal kapcsolatban is tudunk ortodox (szerb) hatásról.¹¹ Gyimesben is él ez a szertartás, és jóllehet itt is igaz a rítus valamikori keleti eredete, ma már mint a római katolikus vízkeresztj-ünnep központi rítusa (amelynek részeként általában vizet is szentelt a házaknál a pap) áll szemben a gyimesbükkii ortodox keresztények ünnepélyesebb nyílt vízi szertartásával.

Gyimesközéplekon a plébános a kántorral, ministránsokkal együtt karácsony harmadnapjától vízkeresztig végigjárja a falu összes családját. Beszenteli a ház összes helyiségét, külön kérésre a melléképületeket, köztük leggyakrabban az istállót is. Ez elvileg – és más, kisebb településeken, ahol vízkereszt napján végig lehet járni a falut – a vízkereszt vigíliáján megáldott vízzel történik. Itt a nagy távolságok miatt már rögtön karácsony után meg kell kezdeniük a porták bejárását ahhoz, hogy vízkeresztre végezhesenek. A pap mindent megszentel, amit e célból az asztalra készítenek a háziak: rózsafüzért, imakönyvet vagy a karácsonyfát is, de elsősorban a valamilyen edényben odakészített vizet. (Ekkor szedik be az egyházi adót is, vagy régebben az egyházi személyek élelmiszer-járandóságát, kinek-kinek felajánlása szerint, és távozáskor felírják az ajtóra a *GM B* betűket.)¹² Így nyerik tehát – és nem a vízkereszt templomi szentelésből – a középlekiak az egész évben használható vízkereszt szenteltvizet.

⁸ Először a 7–8. században érte a római egyházat az ünnepi rítusok terén sok bizánci hatás: Várnagy 1999, 537. Adolph Franz a vízszentelésre a 14. századból találta meg az első római katolikus forrást, amelynek egy görög kézirat volt az előképe: Franz 1909, I. 193–199. Bartha Elek már XI. századi győri adatot is idéz a „görög módra” való vízszentelésre (Bartha 1999, 61).

⁹ A római katolikus házszentelés elterjedési képéről, annak időbeli változásairól: Bálint 1976, 156, 163; Bárh 1990, 393; Székely é. n. 131–133.

¹⁰ Bartha 1999, 68.

¹¹ Begovác 2001, 427–428.

¹² Hárompatakon hasonlóképpen történik a házszentelés: Karácsony Molnár 2003, 84–85. *Hárompatak*: Kostelek, Gyepece és Magyarcsügés összefoglaló neve; e három Gyimes és Moldva közötti határterületen fekvő község lakosságát részben Gyimesből kirajzottak adják. Kultúrájukban, felekezeti viszonyaikban, vallási életükben, a románokkal és az ortodox felekezettel való kapcsolataik terén igen sok a gyimesiekkel közös vonás.



Istállóra meszelt kereszt. Jávárdi-pataka. Pócs Éva felvétele

A szenteltvíz minden háztartásban ott van – többnyire a frizsiderbe helyezett üdítő palackokban. A mindennapi élet minden fontos fordulópontján és krízishelyzetében számítanak áldást hozó és bajeltávolító szerepére. Kiemelt funkciója van rontás, boszorkányság, ördögi eredetű betegségek, megszállottság esetében az emberek és a marha gyógyításában, mágikus védelmében, továbbá a kereszteletlen csecsemő és a haldokló ördögtől való megóvásában. Igazán jó szenteltvíz az, ami kitart következő vízkeresztig, anélkül, hogy megszagosodna; e nézetük pontosan egyezik az ortodox, illetve görög katolikus hagyománnyal.

A háznál történő szentelés mellett bőven kínálkozik alkalom a község három saját római katolikus templomában beszerezni a szenteltvizet, s megszerzésének egyéb liturgikus alkalmai (húsvét, Szent György stb.), sőt paraliturgikus lehetőségei is vannak: meggyőződésük szerint például a közönséges kúti víz is szentelt lesz, ha vízkeresztkor a déli harangszó alatt merítik.¹³ Mégis, a háztartás gonosz elleni védelmére alkalmasabbnak tartják a házszentelés alkalmával lakásukban megszentelt vizet. Ez mindenkinek rendelkezésére áll, aki azonban még hatékosabb víz birtokába szeretne jutni, elmegy Gyimesbükkre, végignézi a látványos, Tatros vizén vagy jegén zajló vízszentelő rituálét, és onnan hoz haza – a folyóból merített – szenteltvizet, mert, mint mondja, ez „erősebb”, hasznosabb, nem romlik meg, jó ízű – és így tovább. Nem tudom még pontosan, hányan szereznek vagy autóznak ilyenkor Bükkbe elsősorban az ott ekkor zajló templombúcsú okán, rokonaik meglátogatása céljából (akiknek tehát ortodox rokoni kapcsolatai is vannak), és mennyien kelnek útra valóban a hathatósabb szenteltvízért. A Tatrosból merítve mindenesetre nagy mennyiségű szenteltvízhez juthat bárki, aki odamegy: mint egy fiatalasszony ecsetelte, a Tatros nem feljűk folyik, hanem le, Moldvába, így öhozzájuk a vízfolyás nem hozza el az áldást, le kell menniük Bükkbe érte. Sokan kommentálták a bükki vízszentelést azok közül, akik megfordultak ott, és szívesen mutogatták a gyűjtőnek szenteltvíz-készletük onnan származó palackját. A bükki vízről sokan tartják, hogy „jobb”, mint a katolikus pap által megáldott víz. Többen ezt úgy magyarázták, hogy maga a szertartás hathatósabb: hiszen belemerítik a keresztet, beleeresztik a templomi zászlókat a Tatrosba. Magát a folyót szenteli meg a pap a többnyire a jégén vágott

¹³ A román néphit szerint is így van: vízkereszt napján bármely folyóból, forrásból, kútból merített víz egész éven át szenteltvíz módjára foganatos (Bálint 1976, 154). A magyarországi görög katolikusság több adata szerint vízkereszt után még nyolc napon át minden forrás, patak, folyó, kút vize szentelt, tilos benne a mosás. Ez a hiedelem, mint Bálint Sándor is utal rá, az *aranyosvíz* (*aranyvíz, életvíz, szerencsevíz*) hagyományaival is keveredik. Ez karácsony este, éjjel, vagy hajnalban – ritkábban szilveszterkor – folyóból, kútból merített víz, amely a paradicsomi forrásvízzel kapcsolatos (a középkori liturgia szerint), melyet a megszületett Jézus nyit meg az ember számára, illetve a megszületett Jézus fürdővizével azonosítják. Elsősorban egészségvárászló mágia kapcsolódik hozzá (Bálint 1976, 54–55, 164).



Istállóajtó megszentelése fokhagymával Szent György estéjén. Hidegség, *Hesz Ágnes felvétele*



A tehén megkenése szenteltvízzel Szent György estéjén. Hidegség, *Hesz Ágnes felvétele*

léken át, és ez a kereszttel és zászlókkal való közvetlen érintkezéstől „erősen szent” lesz, mint mondta egy öreg férfi adatközlőm. Többen beszéltek a szertartás szépségéről, különösen a zászlók vízbe lógatásában gyönyörködtek.¹⁴

A kereszttel, amelyet a vízbe eresztenek, természetesen nem „csak” kereszt, hanem Krisztus-jelkép – és az ortodox vízkereszt-ünnep, a folyóba eresztett kereszt révén, Krisztus Jordánban való megkeresztelkedésének nagyon is konkrét látványossággal illusztrált ünnepe. Az ünnepen a folyó mintegy Jordánvizzé válik, Mansikkát idézve¹⁵ a „legszentebb vízzé”, amelyben Jézus megkeresztelkedett. A szenteltvíz egyébként is asszociálhatja a Jordánvizet a gyimesiek tudatában – elég, ha csak arra gondolunk, hogy a szenteltvíz úgy is, mint Krisztust *megkeresztelő* Jordánvíz, a *kereszteletlen* gyerekre fenyegető ördögi veszélyek (elváltás!)

¹⁴ Zárójelben teszem hozzá, hogy tapasztalataim szerint a gyimesiek szépnek többnyire csak imádságokat, szent énekeket vagy bizonyos liturgikus mozzanatokat szoktak tartani; ezen kívül legfeljebb marhát vagy lovat, de soha nem hallottam őket például a természet szépségeiről beszélni.

¹⁵ Mansikka 1909, 243 (a Jordán-csodáról és a keresztelésről).

elengedhetetlen óvó szere itt, vagy mai napig közismertek a Jordánvízzel kapcsolatos gyógyítócsodákról szóló ráolvasások. Ezeket Középlekon többnyire ígézet ellen mondták el; az itt ismert szövegvariánsok szerint általában a szemmel vert Kisjézust gyógyította Szűz Mária *vízvetéssel*, melyhez Jordánvizet használt. Bosnyák Sándor gyimesközépleki gyűjtéséből idézünk egy példát:

Boldogságos szűz Mária elindula,
Hogy vessen vizet a Jordán vizibe
Az ő szent fiának, Jézusnak.
Szem megnezte,
Szű megserette,
Vigasztalja meg a vigasztaló Szentlélek Isten,
Ha meg van ígízve.¹⁶

A vízkereszt-napi vízszentelés – mint mondtuk – a keleti egyház hagyományaiban gyökerezik, a kereszt vízbemártásának rítusával egyetemben.¹⁷ A Jordánvíznek mint csodatevő víznek, illetve szenteltvíznek a bizánci liturgiában már a kezdetektől igen nagy szerepe volt, mint ezt például Adolph Franz kutatásaiból tudjuk. A latin liturgia hátterében is megvolt a szenteltvíz–Jordánvíz–keresztvíz kapcsolat, a szenteltvíz apotropeikus hatása – a sóval együtt – ezzel függött össze a nagy só- és vízszentelő benedikcióban már a 10. századtól.¹⁸ E jelentéskör gazdagságára az egyházi benedikciókból lett ráolvasásszövegek nyugati hagyományanyaga is utal (*Jordansegen* és rokonai:¹⁹ ebben nem gyógyító csodáról, hanem a víz „megállásának”, kettéválásának csodájáról – a mózesi Vörös-tenger csoda alluziójáról – van szó). Ez azonban, a mai nyugati rítusokat tekintve, az újkorra sokat veszített gazdagságából, míg a keleti vízkereszt-i rituáléban a mai napig fennmaradt. A vízszentelés liturgiátörténete a nyugati egyház területén, amennyire Adolph Franz benedikció-gyűjteményéből megismerhető, elég szövevényesnek látszik, s voltak más irányú változások, kora újkori „gazdagodások” is. Mégis, általában elmondható, hogy a középkorhoz képest jellemző a vízszentelés és a vele általában szoros kapcsolatban végzett sószentelés terén is a szegényedés, liturgikus mozzanatok, áldások sorának eltörlése, a hivatalos gyakorlatból való kiiktatása – ahogy ez más áldásokkal is történt. A szegényedés főleg bizonyos gyakorlati, úgy is mondhatjuk, *mágikus* szükségletek kielégítésének a vonalán ment végbe; különbség látszik a nép igényeit közvetlenebbül ki-

¹⁶ Bosnyák 1982, 122. E ráolvasás-típus variánsai: Pócs 1985–1986, II. 470–483.

¹⁷ Franz 1909, I. 193–199.

¹⁸ A *Benedictio maior salis et aquae* a 10. századtól a 18. századig, a rituálék reformjáig élte fénykorát; legtöbb formula 14–15. századi: Franz 1909, I. 79–193.

¹⁹ Lásd Ohrt 1932; 1938.

elégítő középkori gyakorlat és a hangsúlyosabban a lelki szükségletekkel törődő újkori papi attitűd között. Ez a különbség kevésbé érzékelhető az ortodox gyakorlatban. (Tegyük hozzá, a görög katolikusban sem: vö. a vízszentelés náluk használatos imáját: „...összes bűnünk bocsánatára, betegségek gyógyítására és a gonosz szellemek elűzésére...” „...legyen hathatós erejű minden jó és hasznos dologra...”²⁰). Mit mond ezzel szemben a mai római katolikus liturgika: „A tárgyak megáldása nem azt jelenti, hogy a dolgokat átváltoztatja, vagy földöntúli tulajdonságokat, mágikus erőt kölcsönöz nekik, hanem látható jele lesz a Szentlélek láthatatlan működésének. ...ezzel emlékeztet jelszerű funkciójára ... például az autómegáldás szertartása alkalmával is Istent magasztalja a szentelmény ... egyben kéri Isten védelmét azokra, akik használják az autót... Nem a jármű kap különleges kvalitásokat...”²¹

Az „archaikusabb” ortodox gyakorlat az élet bizonyos területein jobban megfelel a gyimesiek sok szempontból középkoriasnak mondható mentalitásának és vallásgyakorlásának, mint a puritánabb és elvontabb római katolikus attitűd. (A római egyház képviselője, összehasonlítván a keleti és nyugati liturgiát, így jellemzi a különbségeket: a keleti liturgia képszerű, szemléletes, plasztikus, a szertartások gazdagok, az imaszövegek stílusa áradó, bőséges, nyelvében nép-közel, népszerű; a nyugati liturgia elvontabb, józanabb, egyszerűbb, elmélkedésre késztebb.²²) Bizonyára ezzel is összefügg, hogy az ortodox papok, szerzetesek fontos szerepeket tölthetnek be – már régóta – a közelükben élő más felekezetűek mindennapi életének némely területén.²³ A gyimesiek középkorias mentalitásának számos jellemző vonása közül itt – a Jordánvíz kapcsán – elsősorban az isteni és ördögi világ kettősségét, szembenállását kell említenem, a Sátánt, mint állandóan – szinte fizikailag – jelenlévő kísértő, rossz útra csábító és lelkileg-tesztileg ártó hatalmat, és a *rontás*ba vetett igen erős hitet. A rontás ugyan emberek által megy végbe, de a Sátán inspirációjára, segítségével, megszállása révén stb., tehát az ördögi/démoni oldal támadásaihoz tartozik. Az ördög nemcsak a lelki üdvösséget akadályozza meg, amennyiben a lelket a halál után – az arkangyallal való harcában győzve – a pokolba viheti, hanem végigkíséri a földi életet az emberre küldött betegségekkel, rontással, az itt *fermekás*nak, *kantéros*nak mondott boszorkányok ártalmaival. A rontás Gyimesben nem szórakoztató narratívok témája, hanem halálos valóság (halált is okoz); a rontásban lényegében mindenki

²⁰ Telenkó 2004, 51.

²¹ Várnagy 1999, 177.

²² Várnagy 1999, 536.

²³ A román papság, szerzetesek szerepéről a gyógyításban lásd például: Vajkai Aurél *borsa-völgyi leírásának* (Vajkai 1943) sok helyén; az istenítélet, divináció, boszorkányság rendszereiben leírja a Mezőségből: Keszeg 1996, Aranyosszékről: Komáromi 1996, Csíkból: Pócs 2002, Szilágyságból: Czégényi 2004.

hisz; eddigi száznál több adatközlőm közül egyetlen asszony fejezte ki kétségeit, s még egy személy volt – szintén idősebb asszony –, aki öntudatosan tagadta létezését, és természettudományosan magyarázta a mások benne való hitét.

Ez a mentalitás a másik oldalról a rontást és a boszorkányt is teljes mértékben a vallás fennhatósága alá vonja: ezek ördögi dolgok, amelyek ellen a pap és az ő szentelményei nyújtanak védelmet, a rontás okozta problémák megoldásában a papnak és ördögellenes liturgiájának vagy szentelményeinek egész arzenálja vonul fel. A szenteltvíz hasznáról így nyilatkozik egy középleki asszony: „...a szenteltvíz az szentelt dolog, az az Istentől van. S ami ... olyan ördögi paratika volt... [az ellen jó].”

Az újkori egyháztól ez a gondolkodás már eléggé idegen, de a középkori egyház (és tegyük hozzá, az újkori ortodox egyház) benedikció-gyakorlata, a nép szentelményekkel való ellátása, a földi szükségletekért mondott votívmisék szakrális és egyben mágikus védelmet nyújtottak az emberek mindennapi szükségleteiben.²⁴ Természetes, hogy az ördögi rontások ellen a legszentebb szenteltvíz, a Krisztust megkeresztelő Jordánvíz a leghatásosabb. A szertartás a Tatros jegén az ünnepelni odajárók tudatában bizonyára előhív ilyesféle asszociációkat is. Ez a háttértartomány a római katolikus pap kevésbé ünnepélyes vízszentelő aktusa során nincs jelen. Emellett az ortodox papok „erős” miséi – amelyek irányában különösen a rontás ügyeiben mutatkozik igény – tulajdonképpen azért erősek, mert hathatóság az ördög ellen, aminthogy a szertartás gazdagsága, színessége is tápot ad annak a nézetnek, hogy ez jobb, erősebb fegyver az „ördög művei” ellen. (Zárójelben jegyzem meg, hogy az ilyesfajta magyar/római katolikus – ortodox/görög katolikus kölcsönhatások természetesen nemcsak a gyimesiek felekezeti érintkezéseire jellemzőek. Sok adatot közöltek arra nézve például, hogy a magyar római katolikusok más csoportjai is „erősebbnek” tartják a görög katolikusok szenteltvizét; a Barcaságban ennek használata még az evangélikusságra is kiterjedt.)

Itt térek rá a másik példára, Szent György napjára. Ez a nap nem piros betűs, vagy ahogy itt mondják „ülő” ünnep. Van Középlekon egy nemrégiben felszentelt Szent György kápolna egy tehetős gazda egyháznak adományozott telkén, a maga templombúcsújával, de Szent György napja elsősorban a nagy tavaszi pásztorünnep, a szarvasmarha számára a legelőn töltött tavaszi–nyári évadot megnyitó nap (bár a felköltözés a hegyi legelőre itt körülbelül egy hónappal később van). Ezért ez a gonosztól: ördögtől, boszorkánytól, rontástól való védekezés nagy napja is, családilag gyakorolt rítusokkal a háztartás, a tejjgazdagság védelmére. Az állatok, nyájak, legelők és istállók Szent György-napi mágikus védelmére voltaképpen egész Európából hozhatunk adatokat, de igazán élő, és

²⁴ Lásd erről részletesebben: Pócs 2002, 253–256.



Szentelt takarmány elkészítése Szent György estéjén. Hidegség, *Hesz Ágnes felvétele*



A tehén etetése szentelt korpával Szent György estéjén. Hidegség, *Hesz Ágnes felvétele*

a mindennapi élet fontos részét képező rítusokra úgy látszik a 20. században már inkább csak Kelet-Európából.²⁵ Ami a magyarságot illeti, ez a dátum országszerte „veszélyesnek” számított. Azonban míg a magyarság tágabb köreiben ma ezt többnyire már csak bizonyos tehénrontásra, tejelvételekre vonatkozó hiedelemmondák fémjelzik,²⁶ Gyimesben még igazi félelemtől van szó, az óvó rendszabályok szigorú betartásáról, a mai napig legfontosabb létalapjukat, a tej-

²⁵ Lásd például oroszoknál: Lóorits 1955; románoknál: Muşlea–Birlea 1970, 244–277.

²⁶ Lásd a Szent György-napi szarvasmarha- és tejvarázslás legfontosabb magyar összefoglalásait: Róheim 1925, 263–275; Szendrey 1959, 330–337; Ujváry 1969, 126–127; Bálint 1974, 221–222; Barna 1979, 94–99; Pócs 2001. Bálint Sándor Szent György kultuszát összefoglalván ír a napnak erről az aspektusáról is, és hangsúlyozza, hogy a szent névünnepe az egyház részéről célzatosan került erre a naptári dátumra, a római *Pales* pásztorünnep idejére: Bálint 1976, 154. A legújabb rövid áttekintés a Szent György-napi hiedelmekről, rítusokról Zsigmond Győző tollából származik: 15 pontba szedi ezeket és megállapítja, hogy közülük négy az állattartással, nyolc a mezőgazdasággal kapcsolatos; tehát Szent György-napja mint gazdasági évadkezdő alkalom jelentős (Zsigmond 2004, 75).

gazdaságot fenyegető rontásveszély elhárításáról. A tej megronthatóságának veszélye élő valóság:

Szent Györgykor tudom, hogy félünk, Szent György hetén félünk, kilépni is félünk, mert olyan emberek jártak, hogy, hogy s akkor fél az ember ugye, ne jöjjön be az istállóba, ne jöjjön be az udvarba.

A kantérosoktól Szent György nap környékén és Szent János körül kell félni...
...akkor szedik essze azt, amivel ők el tudják venni, amit el akarnak.

[Elveszik a tehén zsírlját, azok] úgy rúgnak, mikor elveszik a zsírljukat, hogy ők es betegek. Le is soványodnak.

Szent György napon az udvarról még egy szálkát sem engedtek fölvenni – akkor elvitte [volna ...] a nyári szerencsét.

És hogy védekeznek tőlük?

Hát csak ezekvel a szentelt dolgokkal.

A gyimesiek Szent György-napi mágikus gonoszellenes védekezését igazán hatathatósá az egyházi szentelmények tették, amelyekhez majdnem mostanáig csak a gyimesbükki ortodox templomban jutottak hozzá a középlekiak. Itt sót, vizet, kukoricalisztet, korpát és fokhagymát szentelt a román pap egy állatokért mondott mise keretében. Ha Szent Györgykor ebből kap a tehén, nem tudják elvenni a tej zsírlját a fermekások. Megetették a tehenekkel a korpát, liszt és só keverékét, vagy a takarmányba keverték Szent Györgykor, majd a maradékot egész évre elosztva adagolták nekik (némelyek a többi állatnak, lovaknak, disznónak, juhoknak is juttattak). A szenteltvízzel lemosták Szent György estéjén a teheneket az istállóban, vagy legalább a hátára, fejére keresztet húztak vele, a fokhagymával bekenték a tehenet, kereszt alakban a hátát és a fejét, valamint az istállóajtót.

Az ekkor beszerzett szentelmények egész évben kéznél voltak szükséghelyzetekben. Ezen kívül alkalomszerűen – tehát ha váratlanul megbetegedett a jószág, vagy elapadt a tej –, bármelyik kedden és pénteken el lehetett menni magánáldásért az ortodox templomokba, ahol a pap – ahogy mondják – „imádkozik”, vagy „olvas” „sóra–lisztre” (bár esetleg a laikus tudósok is kéznél voltak):

Ott mondattak misét, vetettek sót, lisztet [...] abból adtak a tehennek és mosták meg szenteltvízzel...

Szent György nap előtt kellett menni a papnál, vagy voltak ilyen guruzsló emberek, akik olvastak lisztre, sóra, s azt kellett adni a tehennek.

Mindez része volt annak a védekezési rendszernek, amellyel a tehenet és a tejet – gazdaságuk létalapját – óvták. Minden gazdasági-társadalmi változás ellenére – gyári munka Csíkszeredában, idénymunka Magyarországon, segédmunka éhbérért az új, helybeli fűrészüzemekben – ma is központi érték a szarvasmarha és a széna. Sokféleképpen hangoztatják a rontás-ellenes szentelmények alapvető fontosságát a tejgazdaságban, például:

A román pap lisztre is olvas, meg imádkozik, [hogy] a jó Isten biztos tartsa meg a barmot, me hányan élnek, élünk azok után. Ugye nyáron, akinek van több, az elmén a havasra [...] sajtot csinál, aszt elteszik azt a sajtot, s télbe viszik be a Regátba, s adják el élelemér. Terekbuzáér...

Ezen túlmenően a Szent György-napi szentelmények közül a víz nemcsak állatvédelemre szolgál, hanem univerzális áldást hozó szer is (ha nem is olyan egyetemes jelentőségű, mint a vízkereszt szenteltvíz). Van, aki csak úgy, testi-lelki jólétét karbantartani rendszeresen fogyaszt belőle egy-egy korttyal vagy kanálkával, mások minden lefekvéskor, félve a váratlan halállal fenyegető éjszakától. Jelen voltam, amikor Bükkhavas-patakán egy asszony éppen kirakta táskájából a Szent György áldásról színes nejlonzacskókban és kristályvizes palackban frissen hazahozott korpát, kukoricalisztet, vizet az asztalra, majd rögtön kortyolt a szenteltvízből egyet, „Édes Máriám, míg élünk, adj egészséget” szavakkal.

E vonatkozásban is elmondhatjuk, hogy a benedikció-gyakorlat középkorias sajátosságai az ortodox területeken jobban fennmaradtak, a hivatalos liturgia részeként is, és a nem hivatalos helyi rituálékban is, illetve az ettől nehezen elválasztható spontán, laikus „népi” gyakorlatban. Ez összefügg az ortodox ördög-hit elevenebb és kiterjedtebb voltával: ott a rontás – a papság szemében is – az ördög műve, ami ellen *nekik* is fel kell lépniük. Sokkal több állatok javával kapcsolatos ünnepi rituálé szerepel az ortodox ünnepi naptárban, az állatpatrónusok névnapjain; gazdagabb a szentelmények népi használata. Az állat-védőszentek, például Szent Mamasz ördög ellen védő szerepe a rájuk vonatkozó legendákban is megjelenik.²⁷ Persze a római liturgiában is voltak – és noha szerepük csökkent, még vannak is – állatokat védő áldások, melyeknek még a nyájért mondott votívumok is nyomatékot adtak, sőt Franz közöl adatokat gyógyulásért a kegyhelyekre, vértanú-sírokhoz vitt beteg állatokról is.²⁸ A víz- és sószentelés az állatok számára – *Benedictio aquae et salis ad pecora* – különböző állat-védőszentek (Balázs, Márton, Vendel, István stb.) napján volt a középkorban: e

²⁷ Franz 1909, II. 124–140.

²⁸ Franz 1909, II. 126–128.

szentelmények az állatokat védték rablók, vadállatok, rontók, szemverők, démonok ellen.²⁹ Magyar vonatkozásban különösen Szent Vendel, de Szent Márton, Szent Balázs, valamint Páduai Szent Antal kultuszának is léteztek állatok jólétével kapcsolatos nem hivatalos, paraliturgikus áldás-hagyományai.³⁰ Mind ez azonban Közép- és Nyugat-Európában a rituálék kora újkori központosítása után jórészt megszűnt vagy „illegálisba vonult” és a 20. században már alig-alig élt valami belőlük.

Szent György-napi takarmány-áldás azonban nem volt – a középkorban sem – a római katolikus gyakorlatban; és természetesen nem volt Gyimesközéplekon sem, pedig az ő régies mentalitásuk ugyanúgy igényli ezt, ahogy a gyimesbükki ortodox lakosságnál tapasztaljuk. E mentalitáson alapuló elvárásoknak a középleki plébános, Sz. I. sok tekintetben igyekszik megfelelni, a közösség legmindennapibb igényeit is kielégíteni kész, szükséghelyzetekben mindig igen gyakorlatiasan segítő magatartásával. Ebbe belefér az is, hogy nem előírt, egyéni, gyógyító, rontáselhárító áldásokat is vállal alkalmyszerűen, a helyi hagyományos gyakorlatnak megfelelően. Ezek általában a mágia kritériumait is kimerítik (ha például a megrontott beteg egy ruhadarabját viszik el hozzá, hogy arra mondjon áldást). Azt nem tudta, hogy mennyire tömegesen járnak hívei a román Szent György napi misére, mígnem egyszer a vonaton találkozott az asszonyok csapatával, akik éppen onnan jöttek takarmányos zacskóikkal, s kifaggatta őket arról, hogy miért olyan fontos ez számukra. Felismerte a szükséghelyzetet – és azt a számára nem igazán kíváncsú tény, hogy hívei a román papoktól kérik a Szent György áldást. Nem akarván, hogy az áldásért az ortodox templomba kelljen menniük, bevezette azt: a gyulafehérvári érsek segítségével megírta az áldásszövegeket a régi liturgikus víz- és só-benedikciók mintájára. Mivel liszt- és fokhagyma-áldást nem találtak a rég beszűntetett benedikciók közt sem, megírták őket közösen, majd az érsek (talán némi hatáskör-túllépéssel) engedélyezte az új áldásokat. A falubeliek megleléssel beszélnek róla, hogy most már nem kell Bükkre menniük:

...aztán ez a mi papunk, hogy idekerült, tizennégy éve, hogy itt van, aztán ezt meghallotta, hogy itt mi van, ... és akkor azt mondta, hogy miértünk fog imádkozni, és nekünk is van szenteltvizünk, tudunk szentelni vizet a templomba, s misét mondani, úgyhogy most minden Szent György-nap előtt való pénteken itt és minden, itt a templomokban van mise, eljön a pap, s misézik, s akkor viszik oda az asszonyok a sót, lisztet, fokhagymát, vizet, ő is misét mond, megszenteli...

²⁹ Vagy ismertek adatok például a Szent István és Szent Flórián-napi szentelt zab rábőjtöléssel kapcsolatos „babonás” használatáról: Franz 1909, II. 129–134.

³⁰ Bálint 1977, I. 200, 384–392, 433–452. (Például pásztormiséről hazavitt szenteltvizből öntöttek itatáskor a jószág vizébe, i. m. 391.)

...minden Szent György napjakor kihirdeti vasárnap, hogy melyik napon szentel az állatoknak, hogy vigyük a lisztet, sőt.

Az új Szent György-ünnepnek, mondhatjuk, nagy sikere van, telt ház van Középlek mindhárom templomában. Nemigen akad háztartás, ahonnan ne mennének szenteltetni, majd a változatos helyi hagyományok szerint adagolják az állatoknak a takarmányba a kukoricalisztet, korpát, sőt; a szenteltvízzel mosdatást, fokhagymával bekenést ugyanúgy végzik, mint azelőtt, a román pap megszentelte dolgokkal. A szentelt fokhagymából az ablakba is tesznek, meg a tehén szarvára is kötnek, egyidejűleg keresztet is meszelhetnek az istállóajtóra. Valószínűleg senki sem megy most már Szent Györgykor Bükkre takarmányt szenteltetni; meglelégedéssel mondják:

Tényleg imádkozik, na, hogy a jó Isten tartsa meg az állatokat, állatot es, gondozót es, s adjon füvet, ... s imádkozik, s mindent úgy elmond, mint a román pap.

Bár bizonyos nosztalgia időnként kiérződik a kommentárokból, például ahogyan a románok mélyebb vallásosságát ecsetelik:

...mondja ez az atya, Szilveszter, minek mennek a román papokhoz, mikor mi is pont azt tudjuk imádkozni; csak valahogy nem tudom, tudja, hogy milyen vallásosak a román[ok], aki vallásos. Az ember nem eszi meg még a tejeset se, semmit a világon, böjtről. Erősen vallásosak a románok. Se nem pálinkáznak...

A nosztalgia másrészt az „erősebb” román misének szól, ami az ő szavaik szerint: „Nagy, nagy mise, olyan, hogy még a kőszikla is megreped.” Vagy így ecsetelik a román szerzetesek hathatósabb imádkozását:

A magyar papok nem imádkoznak mindenkire ... De már a kaluger papok, ezek mindenütt, mindenütt, mindenütt imádkoznak. Ha kinek milyen panasszal – meghallgassák, s imádkoznak.

A középleki plébános egyértelműen áldásnak tekinti mindezt, és nem zavarja az sem, hogy a fokhagyma például nyilvánvalóan, és az ő szemében is babonás szer. Egyébként természetesen a rontást, a tej zsírjának elvételét nem tartja valószínűs veszélynek, és keményen ostromozza a gyimesiek rontásba vetett hitét és rontással való foglalatosságait. Másrészt viszont valószínűsnek tartja az emberek szükségletét rontás ellen használható szentelményekre, és az egyház felelősségét abban látja, hogy ha vallásos gyógyszerzt igényelnek egy „mágikus” helyzetben, akkor ezzel is ki kell szolgálnia őket. A helyzet paradox, de nem új: elég, ha végig-

lapozzuk a Franz összegyűjtötte középkori benedikciók történetét, a teológusok vitáit, tiltásokat és előírásokat egyes szentelmények babonás, vagy nem babonás használatáról.³¹ Ehhez hozzá kell tenni, hogy a szentelés nem volt, és ma sem „kötelező” szolgáltatása az egyháznak, és a helyi igényekhez való igazodás nagymértékben jellemző volt mindig is a katolikus egyház szentelményeire. A *Rituale Romanum* részeként 1984-ben megjelent *Áldások könyve...* bevezetőjébe foglalt utasítások szerint a könyv népszerű kiadásaiban a helyi hagyományoknak is helyet kell biztosítani,³² ki kell azonban védeni ezek babonás használatát: Várnagy Antal szerint az „áldások bölcs és diszkrét fenntartása mellett kell állást foglalnunk. [...] Ahol a hívő nép őszinte hittel ragaszkodik e szentelményekhez, fontos, hogy helyes fogalmuk legyen az egyház áldásairól [...] ne kezelje babonás módon, csalhatatlan varázsszerként, amelyekkel Isten jótéteményeit automatikusan megszerezhetnék maguknak.”³³

Szörványadataink a magyarság „népies”, „laikus” szentelményeiről, melyeket például Bálint Sándor közöl, arra vallanak, hogy a római katolikus papok más-
hol is – olykor-olykor még a 20. században is – kiszolgáltattak nem hivatalos áldásokat. Párhuzamul említhetjük például a Márk-napi (vagy több helyütt Szent György-napi) búzaszenteléssel kapcsolatos, a nép igényeit kielégítő egyházi gyakorlatot.³⁴ (Ortodox szolgáltatások igénybevételéről is tudunk más vidékekről is;³⁵ az eddigi folyt kutatás azonban nem elégséges a teljes áttekintéshez.)

A gyimesközépleki plébánoséhoz hasonló papi hozzáállásról Bárh Dániel adott hírt.³⁶ Ő a kalocsai érseki levéltárban talált több adatot Vendelnapi állatáldásra vonatkozóan, és mint írja: erre „nem találtak hivatalos formulát a papok, de a nép több bácskai helyen igényelte. Ugyancsak erős igény mutatkozott arra is, hogy Vízkeresztkor, a házszentelés alkalmával az istállókat és az állatokat beszenteljék”. Ugyancsak Bárh Dániel lelt rá egy Szent Rókus-napi állatáldásra (az istállók, csűrök, igásmarhák és lábasjószágok megáldására), melynek szerzője Glattfelder Gyula csanádi püspök, aki 1912-ben készült az új áldást felvetetni a

³¹ Lásd például Adolph Franz könyvének erre vonatkozó fejezetét: Franz 1909, II. 616–649.

³² Várnagy 1999, 180.

³³ Várnagy 1999, 181.

³⁴ Például néhol állatok takarmányába is keverték a szentelt gabonából, illetve mást is szenteltek búzaszentelés alkalmával (Bálint 1974, 223–226; 1977, I. 315–318).

³⁵ Takarmány (korpa, liszt, só) megáldását (nem Szent György-napon, hanem szükség esetén) román papokkal Keszeg Vilmos a Mezőségből is említi (Keszeg 1999, 242). Hárompatakon Szent György-napon mennek a magyarok is takarmányt szenteltetni a románok állatokért mondott miséjére (Karácsony Molnár 2003, 88).

³⁶ Bárh Dániel levélbéli közlése; itt köszönöm meg, hogy volt szíves adatait rendelkezésemre bocsátani. Adatai származási helye: Kalocsai Érseki levéltár I. 1. A. Egyházkormányzati iratok. Rituale.

készülő rituáléba a kalocsai érseki hivatalnak küldött levele szerint – ebbeli törekvését azonban nem koronázta siker.

Sok nem ismert példája is lehetett az állattartó falusi közösségekben a szentelmények efféle használatának és a papi közvetítésnek is. Mégis elmondhatjuk, hogy Gyimesközélpokon szinte példátlan eset történt, amikor az érsek segített a pap képviselte helyi igénynek megfelelő új benedikciót létrehozni, majd engedélyezte is bevezetését a helyi ünnepi liturgiába. Tegyük azonban hozzá, hogy azért itt jelen van még egy tényező: a plébános által nyíltan is hirdetett rivalizálás a két felekezet között, a hívek megnyeréséért, megtartásáért. Ebben a pap motivációja eltér híveitől, ezért is kétséges e „vallásháború” kimenetele. Nagyon is érvényesnek látom e vonatkozásban, amit Ilyés Zoltán ír a gyimesiek (és a szomszédos Hárompatak) vallási életéről: „A gyimesiek és hárompatakiak jelentős része ebben a szinkretikus helyzetben saját szempontrendszerre és nem nemzeti ideológiák szerint válogat a vallásos gyakorlatokban, áhítatformákban. Számukra egy erős mise, vagy egy személyre szólóan kérhető (adott esetben ortodox) imaszolgálat sokkal fontosabbak, mint a vallás által konnotálódó etnikai, nemzeti és politikai tudattartalmak”.³⁷

³⁷ Ilyés 2003, 22.

Bibliográfia

BARNA Gábor

1979 *Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

BARTHA Elek

1990 A görög katolikus magyarság vallási néprajza. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság*. /Magyar néprajz VII./ Budapest, Akadémiai Kiadó, 424–442.

1999 *Görög katolikus ünnepeink szokásvilága*. /Studia Folkloristica et Ethnographica 41./ Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék.

BÁLINT Sándor

1974 Szent György kultuszának maradványai a hazai néphagyományban. *Ethnographia* LXXXV: 212–230.

1976 *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából*. (2. kiad.) Budapest, Szent István Társulat.

1977 *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából I–II*. Budapest, Szent István Társulat.

BÁRTH János

1990 A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. In Dömötör Tekla (főszerk.): *Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Magyar néprajz VII. Budapest, Akadémiai Kiadó, 331–424.

BEGOVÁCS Rózsa

2001 Vízkeresztől Hamvazószerdáig (Adatok a tavaszváró szokásokról és hiedelmekről a hazai horvátoknál). In Ando György–Eperjessy Ernő–Grin Igor–Krupa András (szerk.): *A nemzetiségi kultúrák az ezredfordulón (esélyek, lehetőségek, kihívások)* (A VII. nemzetközi Néprajzi Nemzetiségtudományi Konferencia előadásai. Békéscsaba, 2001. október 2–3–4.) Békéscsaba–Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 426–432.

BOSNYÁK Sándor

1982 A gyimesvölgyi magyarok hitvilága. *Folklór Archivum* 14: 68–154.

CZÉGÉNYI Dóra

2004 A román pap alakja egy szilágysági közösség hiedelemrendszerében (Gyógyítás és rontás). In Pócs Éva (szerk.): *Aldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallástudományi fogalmak tudományközi megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről IV./ Budapest, Balassi Kiadó, 382–394.

FRANZ, Adolph

1909 *Die kirchliche Benedictionen im Mittelalter I–II*. Freiburg i. Breisgau, Verlag Herder.

HAASE, Felix

1939 *Volks Glaube und Brauchtum der Ostslaven*. Breslau.

ILYÉS Zoltán

2003 Hárompatak település-, népesség- és akkulturációtörténete. In Tomisa Ilona (szerk.): *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határán*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 7–37.

KARÁCSONY Molnár Erika

2003 Jeles napi és ünnepi szokások Gyepécén, Kostelegen, Magyarcsügésen. In Tomisa Ilona (szerk.): *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határán*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 55–103.

KESZEG Vilmos

1996 A román pap és hiedelmek a mezővárosi folklórban. *Ethnographia* 107: 335–369.

- 1999 *Mezőségi biedelmek*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó.
- KISFALUSI János
- 1995 *Ünnepi népszokások a Keleti Egyházban*. [Magánkiadás, h. n.]
- KOMÁROMI Tünde
- 1996 Rontásformák Aranyosszéken. A gyógyító román pap. *Néprajzi Látóhatár* V: 87–98.
- LOORITS, Oskar
- 1955 *Der heilige Georg in der russischen Volksüberlieferung Estlands*. Berlin.
- MANSIKKA, V. J.
- 1909 *Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen*. Helsingfors, Finnische Literaturgesellschaft.
- MUŞLEA, Ion–Bârlea, Ovidiu
- 1970 *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*. Bucureşti.
- OHRT, Ferdinand
- 1932 Jordansegen. In Hoffman-Krayer, Eduard–Bächtold-Stäubli, Hanns (Hrsgg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* IV. Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter 765–770.
- 1938 *Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod in religionsgeschichtlichem Lichte*. /Historisk-filologiske Meddelelser XXV. 1./ København, Levin & Munksgaard.
- PÓCS Éva
- 1985–1986: *Magyar ráolvasások* I–II. Budapest, MTA Könyvtára.
- 2001 Szent György napja. In Szabó László–Gyulyás Éva–Csalog Zsolt (szerk.): *Szolnok (Jász-Nagykun-Szolnok) megye néprajzi atlasza (SzMNA)* II. 1. Szolnok, Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága, 97–102.
- 2002 Boszorkányság a vallás és mágia határán. In *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. (Válogatott tanulmányok I.)* Budapest, L'Harmattan, 239–264.
- 2005 Vízkereszt és Szent György napja Gyimesközéplekon. In Bárh Dániel (szerk.): *Ünneplő. Írások Verebélyi Kincső születésnapjára*. /Folcloristica 9./ ELTE BTK Folklore Tanszék, Budapest, 149–164.
- RANTASALO, A. V.
- 1945 *Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen* I–II. /Folklore Fellows' Communications 134–135./ Helsinki, Suomalainen Tiedakatemia.
- RÓHEIM Géza
- 1925 *Magyar néphit és népszokások*. Budapest, Athenaeum.
- SZENDREY Ákos
- 1959 A napforduló és a mágikus állatvéde összekapcsolásának kérdése. *Ethnographia* LXX: 313–343.
- SZÉKELY László
- é. n. [1995] *Csiki ábitat. A csiki székeleyek vallási néprajza*. Budapest, Szent István Társulat.
- TELENKÓ Bazil Mihály
- 2004 A csoda áldottsága, avagy a megszenteltvíz kisugárzása. Adatok a magyarországi görög katolikusság szenteltvízhez kapcsolódó hagyományaihoz. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallástudományi fogalmak tudományos megközelítésben*. /Tanulmányok a transzcendensről IV./ Budapest, Balassi Kiadó, 47–56.
- UJVÁRY Zoltán
- 1969 *Az agrárkultusz kutatása a magyar és az európai folklórban*. /Műveltség és Hagomány XI./ Debrecen.
- VAJKAI Aurél

1943 *Népi orvoslás a Borsavölgyében*. Kolozsvár.

VÁRNAGY Antal

1999 *Liturgika. Szertartástan. Az egyház nyilvános istentisztelete* (5. javított kiadás) [1993]
Abaliget, Lämpás Kiadó.

ZELENIN, Dimitrij

1927 *Russische (ostslavische) Volkskunde*. Berlin und Leipzig.

ZSIGMOND Győző

2004 Szent György-napi szokások és erkölcsi normák. In Uő (szerk.): *Szent György napja a magyar néphagyományban*. Sepsiszentgyörgy, Medium Kiadó, 73–82.

Az imaéletbe való belenevelődés Gyimesközeplokon

Bevezetés

A jelenkori, átmeneti állapotban lévő – a tradicionális gazdálkodás és család-szerkezet napjainkig tartó felbomlását élő –, de még tradicionális jegyeket viselő, és vallási életében is sok archaikusnak mondott elemet őrző gyimesi társadalmat vizsgálom, ezzel a pécsi Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszéken 2002 nyara óta folyó, Gyimesközeplok vallási életét komplex és funkcionális módon feltáró kutatási projektbe¹ kapcsolódtam be. Arra a kérdésre keresek választ, hogy milyen didaktikai módszerek és eszközök segítségével folyik az eltérő generációk között a vallásos attitűd és tudás közvetítése, illetve milyen változás történt a vallási szocializáció terén az elmúlt mintegy 70 év alatt.

E dolgozatban a téma egy részterületére térek ki, és a sokáig földrajzilag, majd politikailag elszigetelt gyimesi mikrorégió² belül Gyimesközeplok (és ennek részeként Hidegség-pataka) még ma is intenzívnek mondható, de változáson áteső imaéletére fókuszálok. A félig strukturált interjúk, valamint a résztvevő megfigyelés során szerzett tapasztalataim, illetve az ide vonatkozó szakirodalom elemzésével azt járom körül, hogy milyen szerepe volt és van a helyi társadalomban az imádságnak, miért és mennyiben tartják fontosnak ennek a tudásnak az átadását a következő generációk számára, a hivatalos és a népi vallás milyen eszközeit mozgósítják a cél érdekében. Vizsgálom az imára történő szocializáció ágenseinek – a szűkebb és a tágabb család, a rokonság és szomszédság tagjainak,

¹ A kutatás „Néphit, vallás és vallásos folklór Gyimesben” című Gyimesközeplok vallási életét feltáró T 49175 számú OTKA-program keretében végeztem. Ezúton szeretnék köszönetet mondani gyűjtőtársamnak, Békés Boglárkának a rendelkezésemre bocsátott szöveglejegyzéseiért és a tereptapasztalatok közös megvitatásáért.

² Biczó 2005, 467.

valamint az egyházközösségnek és az iskolának – az attitűdjét, emellett a közösségi didaktika által alkalmazott motivációs eszközöket, és az imára nevelés szakrális és profán környezetét is.

Az imaélet kiemelt kezelését az indokolja, hogy a ma is mélyen vallásos gyimesi hívők nagyon hisznek az ima erejében; az imádkozás és a magánáhitati formák nemcsak egyéni, hanem társadalmi szükségleteket is kielégítenek, hozzájárulnak a gyimesi identitás egyik alappilléreinek, a római katolikus vallásosságnak a fennmaradásához, ezért kulcsfontosságú a továbbadásuk.³ Kutatás-módszertanilag az teszi érdekessé a témát, hogy a korábbi kutatások szerint észrevétlen – de legalábbis szavakba nem öntött módon való – belenevelődésről, öntudatlanul tudatos, körülhatárolható elvek szerint történő⁴ nevelésről van szó. Ennek feltárása meglátásom szerint nehézségekbe ütközik a hagyományos néprajzi kérdőíves adatgyűjtés módszerével, ezért antropológiai módszerek alkalmazása szükséges. Így „émikusabb”, élményközelibb képet nyerhetünk a gyimesiek vallási életéről, a látványos rítusok és szimbólumok felszíne alatt megbújó mentalitásukról,⁵ melyet az interjúrészletek bőséges felsorakoztatásával szeretnék még plasztikusabbá tenni dolgozatomban, mintegy társszerzővé léptetve elő adatközlőimet, akiket inkább beszélgetőtársnak neveznék.

Az ima szerepe, jelentősége a gyimesiek életében

Egykoron a gyimesiek őseit lakóhelyük elzártsága, és ebből következő gyéresebb pasztorációja kényszerítette rá a kontemplatívabb⁶ imaéletre, magánáhitati for-

³ Hasonlóan vélekedik erről a kérdésről Fritz Heiler, és az ő nyomán Lovász Irén a szakrális kommunikációt feltáró tanulmányában. „Az ima és ilyen aspektusai fontosak és gyakran lényegesek a kultúra és a tradíció kommunikálása és folytonossága szempontjából. Az ima formuláris, repetitív és állandósult jegyei képessé teszik ezen funkciók ellátására, és ezáltal a kulturális nevelés és a kultúrák folyamatos átörökítése szempontjából pedagógiailag igen hasznosak” (Lovász 2002, 31–32).

⁴ Veres 1984, 25.

⁵ Vitányi Iván szerint a hagyományos parasztsaládokban, amelyeknek nyomai mára már csak az elzártabb területeken lelhetők fel, roppant egyszerű a nevelés módszere, hiszen itt nincs különvált nevelés az élettől, tehát külön nevelési módszerek sem fogalmazódnak meg, többnyire a gyermeknek kell mindent ellesnie, a munkát is és az összes, törvénynek ható társadalmi szokást, ezért a nevelés fő módja a gyermek szüntelen jelenléte (Vitányi–Sági–Lipp 1982, 28–29).

⁶ A kontemplatív imaéletre utal például, hogy egyik nyolcvan év körüli beszélgetőtársunk ma is nagy becsben tartja azokat az imafüzeteket, amik egy idősebb asszonytól maradtak nála, de nem a völgyben fekvő lakóházában szokta olvasgatni, hanem a hegyen lévő kalibánál, ahol magányában naponta elimádkozgat ráérő idejében. Feleségének, aki nem jár fel kalibázni, sokkal kevesebb lehetősége van erre a fajta kontemplatív imaéletre,

mákra és a reformáció ellen sikeresen védekező, középkorias vallásosságra anynyira jellemző archaikus imák továbbéltetésére.⁷ Elmondható, hogy Gyimesben hagyományosan nagyon fontos részét képezi a vallási életnek az imádkozás; a helyiek közül azok, akik mélyebben vallásosak, nagyon hisznek az ima erejében. Egyik imádságos életet élő beszélgetőtársam egyértelműen az intenzív imaéletnek tulajdonítja azt, hogy segítő kegyelmet kapott Istentől.

Azt mondta, hogy ha meghal is élni fog. Ezt valakitől hallotta, tanulta, vagy?

Nem, én úgy érzem magamat, hogyha meghalok is élni fogok. Biztos. Élő halott fogok lenni.

Az mit jelent?

Az azt jelenti, hogy én akkor es imádkozni fogok a gyermekeimé, meg a szüleimé, s még azoké, akik megérdemlik. De én én ha meghalok, s az Úristent arra kérem mindig, hogy az egészségemet, amíg el nem veszi, addig legyen erőm. Egészség nélkül ne hagyjon. [...] Mert az egészség nélkül nem megyek semmire. ...úgy fáj a lábam, de az még mindig nem mindegy, hogy az ágyra fekszel vagy [...]. De én a gyermekeimér s a jó szándékú, jó akaratú embereké, minden, minden nap imádkozom. Hálistennek adott es az Úristen nekem olyan segítő kegyelmet, s olyan emberek közé rakott össze, hogy tényleg, hogy amilyen piszok munkahelyem van, ahhoz viszonyítva nagyon jó ki tudok jönni velük, nagyon jól. Ők es megértnek engemet, én es megérttem őket. Nem, én bárhova a falu mellett fejjel el merek menni.

És ki kaphat ilyen segítő kegyelmet?

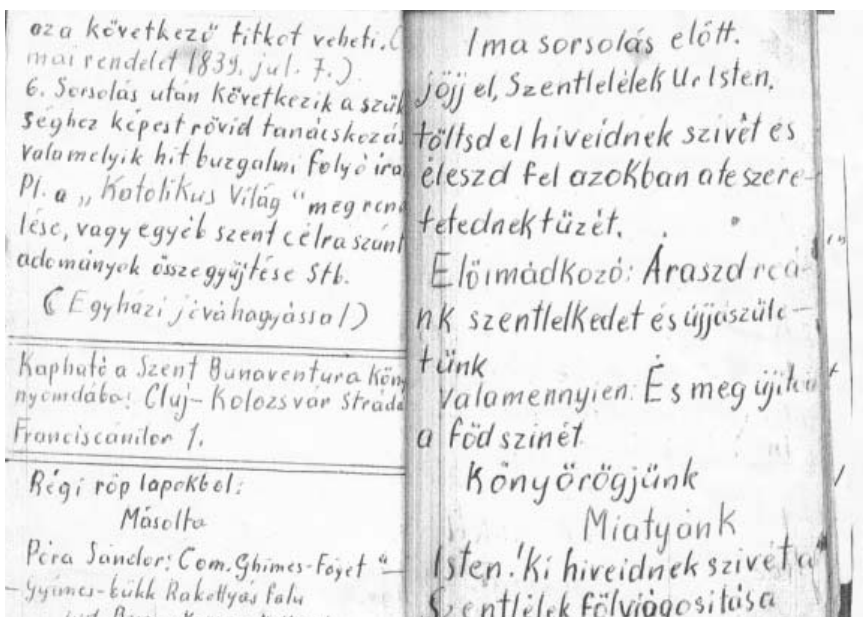
Hát aki a Jóistent szereti, s imádkozik sokat. Meg aztán azt szeretném, hogy próbáljátok meg. Ejj, van nekem egy imafüzetem, benne van a tizenöt fohász, megvan az nektek valamelyiknek? [...] Ugy kellett volna, hogy egy évig minden nap azt el kellett volna végezni. Nem végeztem el minden nap, mert mit, legtöbb a hanyagság, így egy este is el lehetett volna végezni. Akkor minden nap végeztem, de fél év után aztán félbemaradt, na aztán kihagytam. De az nagyon jó, abba olyan segítő kegyelem van abba, hogy nem tudom elmondani.

És nem baj az, hogy abbahagyta?

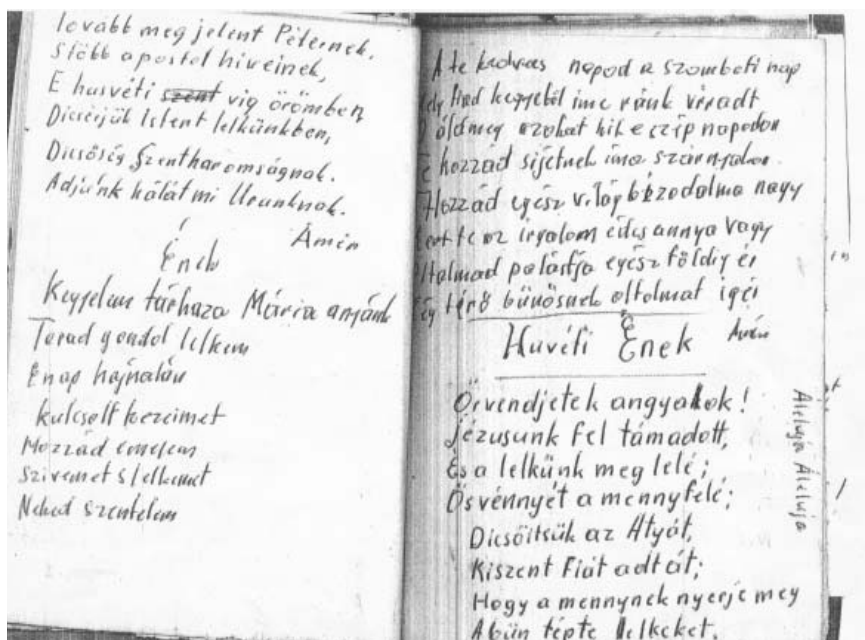
Azt én bánom, hogy mér hagytam félbe. [...] Tönkre van téve a drága füzetem, pedig annyi sok szép holmi van benne, sok dolog van beléírva, s régiek, mind azok a régi régi dolgok. Nos én aztat akartam ezzel kimondani, hogy a tizenöt fohász [...]

mivel az unokákra vigyáz. A gyimesi tárgyi és lakáskultúra változásával foglalkozó Illés Péter szerint a lakóháztól messze lévő, és a hagyományos gazdálkodáshoz elengedhetetlen kaliba, illetve a kvázi érintetlen, inkább a család és a közösség történetére emlékeztető, csángó identitást megerősítő tisztaszoba veszeli át legsértetlenebbül a modernizálódást, a családok igazi lakóterével, a nappalikként és alvóhelyiségként is funkcionáló konyhával szemben (Illés 2004).

⁷ Ilyés 2003, 116.



Részletek egy 45 éves bandipataki asszony kézíratos ima- és énekfűzetéből



erőt ad, hát olyan lelki erőt [...]. Én amit mondok nektek, nem hiszitek el, én az életben soha semmitől nem féltem.

Annyira segített a fohász?

Igen, és olyan, olyan, olyan bátor vagyok, én úgy. (N48)⁸

A vallási néprajz kutatói számára Gyimes egy olyan sokáig elzártságban élő mikrorégió volt, amelyet alapvetően archaikus kultúrája, középkoriasnak mondható mentalitása és vallásgyakorlása⁹ tett figyelemre méltóvá. Ezt a középkorias gyökerű vallásos mentalitást az isteni és ördögi világ kettősségébe vetett hit mellett, mint Tánczos Vilmos utal rá, Peter Burke szerint az állandó imában élés, a szentekhez való meghitt viszony jellemzi.¹⁰ Az ima végzése igen sokrétű haszonnal jár, hiszen mind az egyén és a közösség sorsára, mind pedig a földi és a túlvilági élet alakulására kihatással van. Amellett, hogy az imádkozás minden keresztény kötelessége – mert Isten Krisztus által imádkozni tanított, és meghagyta, hogy hívei imádkozzanak hozzá,¹¹ vagyis a szakrális kommunikáció, a szenttel való kapcsolattartás az imádkozás révén valósul meg – a középkorias felfogás szerint védelmet is nyújt minden rosszat akaró ellen. Tánczos Vilmos egyik gyimesi adatközlője, egy 30 év körüli, imaszövegeket gyűjtő, és lejegyző férfi számára is magától értetődő volt, hogy el kell mondania azokat az imákat, amelyek belekerültek az imarepertoárjába:

Hát hogye mondanám, amit tudok. A Jóisten es megverne, ha el nem mondanám. Én ezeket minden virrasztóba elimádkozom. Ha valaki akarja, én megtanyítottam.¹²

Az ima nemcsak vigaszt és lelki megnyugvást jelent a gyimesieknek, hanem erőt is ad, és gyógyítani is lehet vele, hisz hatalma van a betegségeket előidéző gonosz felett, képes azt kiűzni a betegből, s a természeti csapások kivédésénél is hatatos.

Gyermekeimér, velünkjőtevőkér, halottjaimér, a családomér, magunk egészségünkér. Úgy tetszik, mikor ezeket mind elvégeztem, nyugodtan várok mindent. Az Isten szenvedést adott, [...] örömmel várom. Ha nagy üdö jön, akkor es nem is félek, hát én gondolom, én a Jóistent megkértem, megöriz veszedelemtől. Ez így van bárki-

⁸ Beszélgetőtársaim nevének kiírását mellőzve, nemük jelölése mellett (N=nő, F=férfi) életkorukat adom meg.

⁹ Pócs 2005, 154.

¹⁰ Tánczos 2001, 232.

¹¹ Székely 1995, 8.

¹² Tánczos 1996, 271.

nél, csak ugye vannak, úgy hogy akik nem törődnek, azt mondja, hát erre mondta mindenki, az Isten örökké megsegít. Há hogyne segítene meg! Megment minden bajból, de azt szokták reá, ha nem teszel, nem veszel. (N) ¹³

Az egyik rózsafüzér-társulatba járó, Máriát tisztelő asszony szintén kötelességként élte meg az imát, és nagyon kézzelfogható magyarázatot adott rá, hogy miért is fontos imádkozni:

Legtöbben, hogy mondják, kötelesség igen. (N48) Titkunk van, azt el kell mondani, mer ha nem mondtad, a rózsá halvány színű lesz. Igen.

Milyen rózsá?

Hát a rózsafüzér titkokból áll ugye, az öt titok. S akkor azt úgy végezzük, hogy az első titok az enyém például, a második a tiéd, a harmadik a tiéd, needik egy másiké, s az ötödik egy másiké. S akkor, hogyha én nem végzem el azon a nap, akkor halván színű lesz a rózsá, mert az öt tizedből lesz egy koszorú. S akkor az egy tized, tehát az a koszorúnak egy része, az halvány színű lesz, nem lesz szép élénk színű.

És azt ki látja, hogy halvány színű?

Hát ha majd, amikor meghalunk, akkor Mária fején. (N48)

Ugyancsak ez a személy mesélte, mikor az ima erejéről kérdeztem, hogy idős édesanyja azt tanácsolta neki, hogyha éjszaka felébred, imádkozzon, és nyugodtan vissza tud aludni.

Az ima egyfajta kölcsönösen hasznos csereviszonyt is jelent élő és halottja között, a tisztítótűzben szenvedő halott a lelkiüdvéért mondatott miséért cserébe imádkozni fog élő hozzátartozójáért, és a hiedelmek szerint a halott imája nagyon hathatós.

A Gyimesben máig átörökölt archaikus imáknak záradékuk szerint pedig érdemszerző ereje van, azáltal, hogy bennük Krisztus kínszenvedéseit idézik fel és élik át, bűneik megbocsátatnak.¹⁴ Az egyház által el nem ismert archaikus imákból Lovász Irén meglátása szerint még a katolikus egyház is profitál; legalábbis az egyik gyimesi plébános azt mondta neki, hogy ezek az „babonás” imák bűnbánatra serkentik a híveket, akik így eljönnek a templomba gyónni.¹⁵

Az imáknak az élet legkülönbözőbb területére van kihatásuk, szervesen illeszkednek a helyiek mindennapi életébe, és ez még a fiatalabb, sokszor a vendégmunka miatt távolba szakadó korosztálynál is megfigyelhető. Egyik ötven év körüli interjúalanyom újságolta például, hogy a Magyarországon élő, 25 éves lánya sms-t írt neki, amelyben kérte, hogy imádkozzon előre is a vizsgára készülő

¹³ Békés Boglárka gyűjtése

¹⁴ Tanczos 1996, 74.

¹⁵ Lovász 2002, 49.

barátjáért, „hogyan legyen jó összeköttetés Istennel”. Egy továbbtanuló tizenéves lány hasonló esetről számolt be a gyimesfelsőlaki katolikus líceumban tartott felvételi vizsgája kapcsán.

Vizsga előtt imádkoztál?

Igen, persze. [...] Kezdődtek a vizsgák, s fé kilencre mentünk, s akkor ott előtte mindig ott vártunk [...] s akkor ott egyik tanárnő összehívott minket, innen Középlektről a két osztályt, [...] s akkor el kezdtük mondani a Most segíts meg Máriát, mindenki úgy nézett, de hát mi mondtuk. [...]

Akkor a felsőlakiak nem imádkoztak?

Nem láttam, lehet, hogy magukba, de ennyire nyilvánosan nem.

Segített?

Nekem lehet, hogy igen. Nekem igen. Biztos. A vizsga előtt azt mondtam, ha jaj, ha sikerül, akkor elmegyek azután, szombat este is van mise. [...] S akkor sikerül, és el vótam menve. S volt még egy osztálytársam, aki elég rossz tanuló, de olyan mázlija van mindig, hogy mindig, ha kevéssel is de sikerül. S akkor sikerült neki, ott volt a misén ő is, és még egy lány. Hárman voltunk. (N14)

Amikor a beszélgetések során az után érdeklődtem, hogy hogyan magyarázták a hajdani és mai gyermekeknek a szüleik, nagyszüleik az imádkozás fontosságát, gyakran megválaszolatlan maradt a kérdésem. Valószínűleg a dolog magától értetődőségéből következően nem tudtak válaszolni, igazi indoklást adni, csak azt, hogy imádkozni kell, mindig is kellett. Nem volt olyan, hogy valamelyik gyermek megtagadta, muszáj volt, mint ahogy például elsőáldozónak is kötelező lenni, hiszen az általános iskolákban az első osztálytól kezdve kötelező hit-tanoktatás van, és a szentáldozás elengedhetetlen a házasság szentségének ki-szolgáltatásánál is.

Olyan gyerek nem akad, hogy ne legyen első áldozó, de bér málkozni, van aki akar, vagy nem akar... Hát az is kötelező vóna, de... (N15)

Az egyén számára a megszokott szükségszerűnek tűnik a szülők különösebb indoklása, magyarázata nélkül is, hiszen ebbe nő bele, és nem is fogalmazódik meg benne a dolgok miéértje. Magától értetődik tehát a természetes gondolkodás számára a saját társadalom, közelebből a családvilág szimbolikus tartalma, amit a szocializáció során sajátít el.¹⁶ A tudásszociológiával foglalkozó szerzőpáros, Berger és Luckman ezt úgy fogalmazza meg, hogy az elsődleges szocializáció, vagyis a szocializáció gyermekkorban lezajló szakasza nem más, mint a társada-

¹⁶ Somlai 1997, 75.

lomnak az egyén bizalmával szembeni legdurvább tréfája.¹⁷ Az elsődleges szocializáció során épül fel az egyénben a mindennapi élet valósága, amit az úgy internalizál, mint *a világot*, s nem mint az *egyik lehetséges világot*. Az esetlegesség szükségyszerűségként fog feltűnni neki, tehát optimális esetben a továbbiakban ez nem kérdőjeleződik meg a számára.¹⁸

Irénke néninek mondták, hogy miért kell imádkozni?

Nem. Nem mondtak nekem, me egyet se szótunk, megmondom. ... Semmit, semmit nem szólottak, semmit. Megmondtam a gyermeknek, s a leánkának az anyjának, hogy tégedet is így tanítottalak, hittanra jártá, misére jártá, vessetek keresztet. Vessetek keresztet, s imádkozzatok, ha egyszer keresztények vagytok. (N73)

Az egyik, kisebb testvérét imádkozásra ösztönző tizenéves lány közlése világította meg számomra, hogy ez a gyakorlat nemcsak a múltban, a tekintélyelvű, patriarchális családok korszakában volt jellemző, hanem a mostani, idők által kritizált időszakban is.

Van úgy, hogy testvéremme egyszerre imádkozunk, este. [...] Egy szobába alszunk. *Szoktad neki mondani, hogy imádkozzon?*

Igen, kérdezem, hogy imádkoztál-e, imádkozál. [...]

Mondod neki azt is, hogy mért kell imádkozni?

Csak mondom, hogy imádkozzon. (N 14)

Berger és Luckmann szerint a szocializáció legfontosabb tartalma és eszköze a nyelv, ezért ezt általában minden kultúrában internalizálnia kell az egyénnek.¹⁹ Véleményem szerint ezt az érvelést tovább lehet fűzni a gyimesiek esetében az imádkozásra vetítve, hiszen a szakrális kommunikáció eszköze, az ima a leggyakrabban beszédaktusként jelenik meg. Persze az ima több is pusztá beszédnél, egy hatékony ima inkább performance, vagyis nemcsak az számít, hogy mit mondunk, hanem az is, hogy hogyan. Jelentősége lehet az imamondást kísérő gesztusoknak, a testtartásnak, tehát imapózoknak, az ima helyének és idejének, az imavégzéshez kötődő rituális tárgyknak.²⁰ Az imára történő neveléskor a szöveg mellett ezeket a tényezőket is át kell tehát örökíteni.

¹⁷ Berger–Luckmann 1998, 188.

¹⁸ Mint Lovász Irén utal rá, Habermas archaikusnak nevezi ezt a zárt világszemléletet, melyben a világkép kizárja az alternatívákat és a kételkedést, és ezáltal biztosítja az elfogadott doktrínák uralmát (Lovász 2002, 56).

¹⁹ Berger–Luckmann 1998, 187–189.

²⁰ Lovász 2002, 31–33.

A helyi imaélet jelentőségéről egy konkrét eset kapcsán

Magam is több olyan interjúalannal beszéltem, aki az egyéniség kifejezésére és a közösségi identitás erősítésére egyaránt alkalmas, magas szintű imakultúrával rendelkezett, s ezzel környezetére is képes volt hatást gyakorolni mint szokásszervező egyéniség. Természetesen ma ez már nem számít általánosnak Gyimesközéplekon sem, de ezeket a kiemelkedően imádságos egyéneket, „lelki embereket” továbbra is számon tartja környezetük, még az imádkozóba nem, vagy rendszertelenül járók is tudják róluk, hogy társulatvezetők, vagy imatársulatba járnak. A terepen meghatározó élmény ért ezzel kapcsolatban.

Gyűjtőtársaimmal a karácsonyt megelőző „szentcsalád-járás” szokása után érdeklődtünk az egyik szeren egy imatársulatba már nem járó, de otthonában továbbra is imádságos életet élő asszonynál, s ő érdeklődésünket látva felbátorodott, és szervezni kezdte a „Szállást keres a Szent Család” népi ájtatosságot. Az asszony elmesélte, hogy idén még senki nem kezdte el szervezni a „szentcsalád kilencedet”, nincs önként jelentkező, mert meg is kell vendégelni „hüsitővel” a résztvevőket, de a szentcsalád képe a velük lakó anyósánál van. A tejbegyűjtőben dolgozó, s ezért jelentős társadalmi tőkével bíró²¹ asszony végül olyan sikeres volt akciójában, hogy pár nap alatt sikerült összehoznia az első szentcsalád-járást, aminek pedig még nem is érkezett el az ideje, hiszen ez a december 15–24. Közötti kilenc estén szokott lezajlani,²² amikor kilenc család otthonába viszik el a szentcsalád képét. Ezzel mintegy jelképesen befogadják a Szent Családot, mi-

²¹ Erre egyértelműen utal az asszony keresztgyermekének magas száma is. Ez a szimbolikus tőke a sajátos gazdálkodási forma miatt még mindig kooperáción alapuló gyimesi társadalomban nagy jelentőséggel bír: a komák, akik a gyimesieknél egymás műrokonai, hisz inkább szomszédok, barátok, munkatársak a kereszt-szülők, mint vérrokonok, számíthatnak egymás segítségére, például a megélhetés fontos részét képező tejtermeléshez alapvető széna betakarításakor is. A hagyományos paraszti társadalomban a szimbolikus tőke fontosságát az adja, hogy gazdasági tőkére váltható, ugyanakkor ez az érdekeljellel rejtve van (Jávor 2000, 646). Ezt az összefüggést a következőképpen világította meg beszélgetőtársam: Nekem ha a leányombó fiúgyermek lett volna, esküszöm két leánykának adtam volna csak oda, pedig harmincan kérték

De miért?

Hát, tudod mi van. Az úgy jön aztán, ha valaki dógozik valahol, én es akkor még nem vótam csarnokos [...], ha most szülnék egyet, biztos lenne száz keresztapja. (N48)

²² Egy másik szeren élő 70 éves asszony viszont arról számolt be, hogy december 8-án szoktak megindulni, és ahogy közelednek karácsonyhoz, egyre többen kapcsolódnak be, december 23-ára van, hogy 40–50-en gyűlnek össze. Vannak, akik idősek, és autóval viszik őket a másfél órás ájtatosságra. Ugyanő határozottan kijelentette, hogy ez egy százötven éves hagyomány, és ő 1957 óta, mióta férjhez jött erre a szerre, minden télen részt vesz benne.

közben együtt imádkoznak. A lokális alapon szerveződő eseményen, a „szentcsalád kilenceden” annyian jelentek meg, hogy a helyszín – interjúalanyom egyik szomszédjának lakókonyhája – zsúfolásig megtelt, a jelenlévők között pedig mindkét nem és minden korosztály képviseltette magát, csecsemőtől kezdve az idősekig. A szülőknek természetes volt, hogy magukkal hozzák kisebb gyermekeiket is az eseményre, annak ellenére, hogy a helyet biztosító asszony TBC-ből épp hogy csak gyógyult kisgyermekét pár nappal korábban engedték haza a kórházból. Elég valószínű, hogy részben az is motiválhatta a háziasszonyt, amikor helyet adott otthonában, hogy gyermeke egészségéért is imádkozzon majd a közösség.²³

Témám szempontjából annyiban bizonyult érdekesnek még ennek a népi ajatossági formának a megfigyelése, hogy bepillantást engedett abba, miként történik a szokásokba való észrevétlen belenevelődés. Azáltal, hogy Gyimesben már csecsemőkortól magukkal viszik a gyermekeket az ilyen imaalkalmakra is, és nem csak a templomba, a misére, beleépülhet énjükbe ez a szokásvilág az ünnepek nevelő hatásának köszönhetően.²⁴ Egy tizenéves lány anyja jelenlétében például így idézte fel azt, hogy hogyan kezdett el először aktív szereplőként, édesanyját helyettesítve részt venni a szentcsalád-járásban.

És te szereted, mikor van ez karácsonykor?

Jaj, hát ő nem marad el! (N 54)

Igen, és amikor édesanya egy kicsit köhögött, akkór én olvastam, és nekem még mami nem vette vót az olvasót, és akkor édesanya ideadta az övét, és... (N 13)

...ült mellém, s én tanítottam, hogy hogy kell... (N54)

...hogy kell, és már tudom, nagyjából. (N 13)²⁵

Az eddigiek alapján leszögezhető, hogy a gyimesiek az ima erejébe vetett hitüknél fogva is igyekeznek átadni a gyermekeiknek, unokáiknak az imakultúrát, s ehhez különböző nevelési módszereket vetnek be, amelyek egyúttal át is öröklődnek generációról generációra. A gyimesi szülők számára az elsődleges az volt, hogy gyermekeik egy életre memorizálják az imákat, hiszen ezek nélkül képtelenek lettek volna gyakorolni imaközpontú hitüket.²⁶ Az imádságos éle-

²³ Gergely Katalin a gyergyószentmiklósi rózsafüzér társulatokkal foglalkozó cikkében megemlíti, hogy a „Szent Családot befogadó hajlék” aznap különös kegyelemben részesül (1998, 305).

²⁴ Vasas 1993, 86.

²⁵ Békés Boglárka gyűjtése.

²⁶ Ugyanez igaz a szomszédos Csíkra is, ahol egy hívő a következő módon magyarázta katolikus hitét: „Imádkozunk, met, hát ez az izénk, a katolikus vallás, hogy imádkozzál s dógozzál” (Jankus 2004, 149).



Egy barackos-pataki nagymama. *Pócs Éva felvétele*

tű gyimesiek szemében az ima elengedhetetlen része a mindennapoknak. Különösen igaz ez az adott cél elérése érdekében mondott mágikus, vagy az adott baj, például a rossz idő elűzését szolgáló apotropaeikus²⁷ imákra.

S én akkor így egyedül es idehaza, mikor száraz idő volt, akkor „Tisztítsd meg az ég alját Úr Krisztus”, akkor ezt szoktam imádkozni. Úgy folytatásban [...] kértem. Így mentem az udvaron, s akkor mondták a menyecskék, „Na anya es megkéri a jóidőt.” [nevet] S há mondom, „Nem jobb, hogy azt kérjem, min hogy zúgolódjak, hogy ez ide vagy oda.” S akkor aztán nincs mit csinálni, a Joisten ahogy akarja, úgy lesz, de mindig ugye kérni kell, a [...] mondják, ha kérsz adatik, s zörgetsz nyitatik. Ilyen ez. (N72)

Az imára nevelés generációk közötti átörökítése

Az imádkozást kiemelt kérdésként kezelő nevelési szemléletet a nagyszülők is próbálták átadni az unokákat nevelő gyermekeiknek, főként a patrilocalitás²⁸

²⁷ Pócs 1979, 626.

²⁸ A hagyományos gyimesi társadalomban az ifjú házaskor letelepedése a patrilocális elve szerint történt. Persze ez régebben sem volt minden esetben így, de ez jelentette az uralkodó társadalmi gyakorlatot. A 20. század második felében, majd a rendszerváltás után bekövetkező modernizációval változások történtek e téren, és ma már gyakori a

okán új közegbe kerülő gyimesi asszonyok hallhatták ezt sokat az anyósaitól. A gyermekek imára történő szocializálásának sikeressége ebben az értelemben nemcsak attól függött, hogy a korábbi generációknak mennyire sikerült átadni az imarepertoárt gyermekeiknek, illetve azok mennyire tudták ellesni azt, tehát belenevelődni az imaéletbe, hanem attól is, hogy mennyire volt sikeres a szülőknek a belenevelése saját szerepükbe.

Általánosságban a vallási életre való nevelődés első szakaszának lezárását az elsőáldozás, a végleges befejeződését a bérálás, illetve a konfirmáció jelentette. Azonban a közösség teljes jogú tagjává az egyén csak a házasságkötéssel vált, ami önmagában is – a belenevelődési folyamat befejezése előtt is – elég volt ahhoz, hogy a felnőtt társadalomba beléphessen.²⁹ Személy szerint Veres László meglátásával értek egyet, aki más kutatókhoz képest (például Kresz Mária vagy Niedermüller Péter, akik szerint a csak belenevelési folyamatként értelmezett szocializáció a házassággal ér véget, innentől a „kultúrába való behatolás” dinamikus folyamatát felváltja a „kultúrában való élés” statikus állapota³⁰) nem tartotta elválaszthatónak a belenevelődéstől a belenevelés folyamatát,³¹ vagyis azt, amikor a szülővé vált egyén gyermeknevelés közben maga is „belenevelődik” ebbe a szerepbe, elsajátítja a közösség sokszor ki nem mondott nevelési elveit, módszereit.

Ez Gyimesben így működhetett sokáig, de manapság inkább az a jellemző, hogy a nagyszülők már nem szólnak közvetlenül bele abba, hogy gyermekeik hogyan neveljék az unokákat, de közben a maguk módján próbálják elérni, hogy az unokák elsajátítsák legalább az alapvető imarepertoárt.

Vitatkoznak néha a menyével az unokák nevelésén?

Nem, nem szólok bele, ahogy ő akarja, úgy csinálja. Ugye itt vagyok, fészeg³² vagyok, s hiába beszélgetek én, ha...

Anyósa tanácsolt valamit, mikor gyerekeit nevelte?

neolokalitás, vagyis az, hogy a közép és ifjabb generáció egész más patakon építkezik, mint ahol a férj szülei laknak, netán elhagyják a Tatros-völgyét. A mai fiatalok akkor is fokozottabb elkülönülésre, külön háztartás vezetésére törekednek, ha a nagyszülőkkel laknak egy portán, vagy azok közvetlen szomszédságában élnek, és amellet, hogy tradíció, sokaknál gazdasági kényszer is a generációk együttélése (Kalas 2001, 38).

²⁹ Veres 1984, 28.

³⁰ Niedermüller 1981, 304.

³¹ Veres a passzív gyermekkori belenevelődés fogalmát az aktív felnőttkori beleneveléssel bővíti ki, és a társadalomba, a falu közösségébe való betagozás–betagozódás folyamatával kapcsolatban hangsúlyozza, hogy az nem ér véget a felnőtté válással, hanem az egyén teljes életét végigkíséri.

³² 'nyomorék, beteges'

Hát ő igen, eleget mondta, hogy figyeld, s ügyesen neveld, s fogadjanak szót, s imádkoznyi tanyítsad. Azt emondták, nem egyszer, hanem százszor. Imádkozni ke tanyítani. (N68)³³

Ez a déd- és nagyszülői korosztály még ma is fokozott gondot fordít a legelterjedtebb katolikus imádságok, a Jézus által tanítványainak megtanított Miatyánk,³⁴ a Gábel arkangyal és Szűz Mária szavait tartalmazó Üdvözlég, az Úrangyala imádság és a Hiszekegy, illetve a reggeli és esti imák, valamint az asztali imák átörökítésére.

Az imádkozásra történő szocializáció eszközkészletének részletezése előtt még kitérnék arra a mentalításra vonatkozó kérdésre, hogy milyen elképzelések éltek, illetve élnek a gyimesiekben a nevelésről, a nevelhetőségről, s ezek a jelenben zajló modernizáció során milyen módon alakulnak át, van-e konszenzus, vagy generációnként eltérnek a vélekedések. A gyermekek néprajzával, ezen belül a belenevelődéssel foglalkozó, témámhoz kapcsolódó néprajzi szakirodalmat áttekintve fogalmazódott meg bennem, hogy a paraszti nevelést érdekes kettősség jellemezte. A nevelhetőség képzetét igazoló nevelési módszerek mellett élt egy olyan pesszimista elképzelés, miszerint vannak gyerekek, akik születésüktől fogva rosszak, és nem lehet megnevelni őket. Ezzel a felfogással Gyimesben is többször találkoztam, az így vélekedők a múltra és a jelenre vonatkozó esetekről egyaránt beszámoltak. Egy asszony a saját lányát említette, majd a fiától született unokáját hozta fel ellenpéldának, amikor arról kérdeztem, mit gondol, hogyan lesz egy gyermekből jó imádkozó.

S aztán nagyon esdett, hatalmasan, kicske korától.

Az mit jelent?

Esekedett az imádságér.

Szerette?

Szerette, nagyon szerette.

Van, aki ilyennek születik, vagy mitől lesz egy gyerek ilyen?

Igen, igen. Így, így kell születessen szerintem. Hát én a kicsike unokámmal nem tudok keresztet vetetni.

Erre nem lehet ránevelni?

Nem, nem. ... Söt aztán van egy olyan is, hogy a templomba, amit hall, két-három szót így elmond, s aztán, ha belésszólók, hogy kiigazítom, hogy nem jó mondja, akkor egy szót se mond többet, semmit. Mondtam neki, hogy ezt én nem szeretem. [...] Nem baj, ha nem szeretsz is, aszondja. [...] Panaszkodott az anyja, aszondja meg,

³³ Békés Boglárka és Kajári Gabriella gyűjtése.

³⁴ Szigeti 2001, 177.

hogy ebből mikor lehet, hogy lehet kinevelni. Mondom ezt soha, ebből a fekete főd veszi ki, de ezt kinevelni ebből nem tudod, mer így született a kölyök. (N48)³⁵

Ugyanez a beszélgetőtársunk a témához kapcsolódóan elmesélt egy igaz történetet egy rakottvási férfiről, aki egy álom hatására hagyott fel addigi életével és az ivással, megtért és folytatni kezdte az addigra már meghalt, korábban imádkozó asszonyként ismert édesanyja gyakorlatát, előszedte annak kéziratos imafüzeteit, amelyekből jelenleg több darab is az interjúalanyunk tulajdonában van. A történet tanulsága is azt a megállapítást támogatja alá, hogy a gyimesiek nagyon nagy erőt tulajdonítanak az imádságoknak, hiszen akik rossznak születtek, azokon csak egy ilyen csodás megtérés segíthet, ami értelmezésük szerint a sok szülői imádságra vezethető vissza.

Akkor aki rossznak születik, az csak úgy térhet meg, ha ilyen álmot lát?

Csak. Másképpen, szóval sok imádság kell, szülői imádság. Minden esetre ő biztos azért látta az álmot, hogy az anyja kérései az Istentől rája sugallottak. Nem tudom.

Tehát az anyja imádkozott, kérte az Istent, hogy térítse meg?

Igen, hogy térítse meg az ő fiát. Körülbelül. Mert ugye a gyermek, amikor már megfogamzik, az attól a pillanattól már kell imádkozni azért a gyermekért. Attól a pillanattól.

Azért kell imádkozni, hogy legyen egészséges, ép, normális, növekedjék.³⁶

*Szoktak azért valamit tenni, hogy a gyerek jó templomba járó legyen?*³⁷

Csak az imádságot, egyebet nem lehet.

Imádkoznak ezért?

Imádkozni a nagymamák, főleg.

És ők mit imádkoznak?

Hát egy fohászt vagy egy kilencedet megtartani, Szent Antal kilencedet vagy Jézusszive kilencedet, vagy valamit.

És akkor az imába bele kell?

Bele kell foglalni, hogy ezt azért csinálom. (N48)³⁸

³⁵ Kajári Gabriella és Békés Boglárka gyűjtése.

³⁶ Kajári Gabriella és Békés Boglárka gyűjtése.

³⁷ Gönczi Ferenc 1937-ben megjelent, somogyi gyermekéletről szóló monográfiájában a családi élet szokásleírásánál mindig jelen lévő hármass rendszert (hiedelmek, szokásesemények és viselkedési szabályok) szem előtt tartva a vallási szocializációhoz kapcsolódó hiedelemcselekedetekről is beszámol, például arról, hogy a reformátusok a gyermek fejét a templomajtó szárfájához érintik, vagy háromszor megkerülik vele az úrasztalát, hogy jó templomba járó legyen (Gönczi 1937, 180). Gyűjtőútam során a gyimesi terpen ilyen adattal nem találkoztam.

³⁸ Kajári Gabriella és Békés Boglárka gyűjtése.

A szülői imádság erejébe vetett hit tovább élésére utal például, hogy egy 37 éves aszszony a saját dédanyjától tanulta a következő, elvállástalanodott gyermekei lelkéért imádkozó anyáról szóló imádságot, amit már a saját gyermekeinek is tanítgat:

Oltárodnak zsámolyánál könnyezve imádkozom,
Szorgalmasan morzsolgatom gyöngyszemű kis olvasóm.
Lelkem [...] boldogságos Szüzanyám,
Hogy megessen drága szíved a hozzád esdeklők szaván.
Sok kereszténynek szívéből kihalt már a hite,
Nem érti meg az imáját sok anyának gyermeke.
Kinevetnek, ha meglássák kezemben szent olvasóm,
Ó ha tudnák, ó ha hinnék, hogy én az ők lelkükért imádkozom.
Ó ha tudnák, ó ha hinnék, hogy te segítesz, Szüzanyám,
Szent szobrodnál térden állva áldanának jó anyám.
Mégfutottam földi pályám, nem sok maradt hátra még,
Nézegetem szebb hazámat, ahol sok szép csillag ég.
Csillagok közt körülvéve ott ragyogsz te Szüzanyám,
Szent keziddel integetve hívsz az égbe jó anyám.
Még egy kérésem van hozzád boldogságos Szüzanyám,
Majd ha eljön az én utolsó óráim, állj halálos ágyam mellett,
Hívj magadhoz jó anyám, ámen.³⁹

Az imára motiválás eszközkészlete

Mikor az után érdeklődtem, hogyan vették rá a gyimesieket gyermekkorukban szüleik az imádkozásra, illetve mit mondtak gyermekeiknek, miért kell, miért jó imádkozni, gyakran előfordult válaszként az ijesztgetés és fenyegetés. A dolgok magyarázása helyett sokkal inkább a cselekvően nevelő⁴⁰ népi didaktika hagyományos eszköztárába beletartozott a testi fenyítés, vagy az ezzel való fenyegetés, ijesztgetés. Utóbbir Vasas Samu egyenesen a paraszti erkölcs elsajátíttatására szolgáló legkényelmesebb módszernek nevezte.⁴¹ Tánczos Vilmos is hangsúlyozza, hogy a családokban nagy gondot fordítottak az imaszövegek tanítására, a nehezebben tanulókat megbüntették, például kukoricaszemre térdepeltették, és meg sem fordult a szülők fejében, hogy ezzel a fenyítési formával profanizálnák az imavégzés szent cselekményét.⁴² Egyik idős interjúalanyomban is például máig

³⁹ Békés Boglárka gyűjtése.

⁴⁰ Balázs 1999, 361.

⁴¹ Vasas 1993, 36.

⁴² Tánczos 2001, 246.

élénken él annak az emléke, hogy tanítónője testi fenyítéssel érte el, hogy ő helyesen jegyezzen meg egy Mária-éneket.

S akkor azt kellett volna mondani, hogy „az angyalok felvitték az égbe, s ott ragyognak most a csillagok”, s én nem figyeltem meg, hogy az angyalokról, hanem az asszonyok. S ez a szó betű kivállott a többbitő. S akkor ment, hogy ki mondja, ki mondja, gyerekek, mindenkit elverek, aszondja, ki az a szó betűs. S akkor bizony, egyszer, hogy ne kapjon mindenki, engemet elárultak, mer mellettem valók tudták, hogy én szöbetüzök. „Gyere csak ki, aszondja – Sorbánka!” [...] kaptam, hogy tenyereset, de én azután tudtam, hogy az az volt, az angyalok viszik, nem az asszonyok. (N74)

Az idősebb generáció képviselői között még ma is akad, aki ezekkel a drasztikusabb büntetésekkel fenyegetőzve próbálja rávenni unokáit az imádkozásra, még akár akkor is, ha azok csak látogatóba érkeztek hozzá, és a szocializációjuk egy jóval kevésbé vallásos városi közegben történik. Akik ezzel a módszerrel éltek, nem találtak benne kivetni valót, inkább szükségesnek tartották a magasztosabb cél elérése érdekében.

Azok az unokái, akik Pesten élnek, őket tanították imádkozni?

Nem vastagon. Nem me vótak, hazajöve, s [...] még keresztet se vettek. Ordítottam nekik, az anyátok, mifélek, há mit gondoltok. Egy falás ételt se adok nektek. Még keresztet se vettek?

És erre ők mondtak valamit?

Há, mondjad dédi, mondjad, mondjad na. ... S akkor mondjad no dédi, mondjad, me mi mondjuk. Mondom meg nem tanuljátok, itt focsorom ki a nyakatokat. Úgy imádkoztak, lefeküdtek. ...

És ha megint jönnek ide, akkor?

Akkor má mondják. (N73)

Otthon nem tanítják az unokáit imádkozni?

Nem, nem. Aztá úgy szépen há nem vette a keresztet, s lázadott, s eleget én, hogy nem és nem. (...) el én a kicsi legént, el én a csihányt, a kicsi seggébe bépaskoltam, hát a kicsike úgy mondja, hogy kell utánam.

Ez most nyáron történt?

Most, most, most, most. Akkor most, hogy hazajött ez az aradi fiam, há vele megint hazajött, ügyesen ült a helyére, tudta hogy hogy kell enni, s hát veti a keresztet. Mondom így, így, mer ha nem, kikaptok. ... Én most is tanítom ezeket.

Az unokákat?

Há igen, nekem nem eszik, ha nem imádkozik. Nem fekszik le, ha nem imádkozik. Nem vagyunk pogányok. (N73)

Mondtak valamit a szülők, hogy mi lesz azzal, aki nem imádkozik?

Rossz álmot álmodik éjjel, s kell imádkozni, hogy a jóisten szeresse.

Ha egy gyermek mégsem akart imádkozni?

Muszáj volt.

És ha nem tudta megtanulni?

Akkor az szülői hiba volt, hogy nem tanították. (N57)

Ami a gyermekijesztőket illeti, bár Gyimesben előfordulnak reális és irreális változataik is,⁴³ az imára motiválásnál nem játszanak szerepet, legalábbis én a terpen nem találtam erre vonatkozó adatot. A fegyelmező szerepű ijesztgetésről alkotott véleményük is változott, s ehhez hozzájárulhatott a plébános vallásos nevelő szerepe is, aki nemcsak a prédikációk és hittanórák hallgatóinak szemléletét próbálta változtatni, hanem a keresztelői oktatáson hangsúlyt fektetett a vallásos nevelésért felelős szülők felkészítésére is, hogy helyes istenképet tudjanak kialakítani gyermekeikben, ne ijesztgessék egy bosszúálló ószövetségi Istennel. Az egyik interjú alkalmával vált a leginkább érzékletessé ez a szemléletváltoztatásra való törekvés, mikor arról kérdeztem a nagymamát, hogy mivel fenyegették meg a csúnyán beszélő gyermeket.

Erzsi néniék féltek a gyerekkorukban a paptól?

Há féltünk bizon.

Mit mondtak a szülők?

Hát, hogy félni kell, s tanúni ke, s ezt mondták.

Mért kellett félni a papbácsitól?

Hát e viszen, hogy ide teszen, vagy oda teszen, valamit mondtak ők is szegények, valamivel ijesztegetni ke.

Mondtak arról valamit, hogy mit csinál, ha csúnyán beszél?

Kivágja a nyelvit.

Ezt mondják az unokának?

Há mondjuk mi is.

És erre ők?

Nem vágja ki, aszondja. (N68)

Bevett gyakorlat volt még az imára motiválásnál az is, hogy a felnőttek valamilyen előnyt helyeztek kilátásba, ha a gyermekek elvégzik az imájukat. Ez a hozzáállás a

⁴³ Magyar Zoltán gyimesi folklórgyűjtésében a gyermekijesztőknél a kerderiásoknak nevezett regáti cigányokat, a kigyóvá váló, vízbe berántó kankós barátot és bankus nevű gyermekijesztőket említi (2003, 603). Saját gyűjtésem során csak arra vonatkozó adatokat szereztem, hogy a helyiek azzal intik rendre a rosszkedő gyermeket, hogy megveri a Babba Mária, vagy sírni fog miatta.

kognitív fejlődépszichológia képviselőinél a vallási fejlődés második fokozatát képviseli, vagyis a *do ut des* elvet, azaz adok neked, hogy adj nekem. Az egyén aktív szubjektum, és befolyásolni próbálja Istent például imádkozással.⁴⁴ A jutalmazás gyakoribb megjelenése a büntetés nevelési szerepének a gyengülését is jelenti. Egyes vélekedések szerint a szülői tekintély csorbulására, a hagyományos paraszti értékrend felbomlására utal, hisz a jutalmazás, illetve a kedvezmények, jutalmak felfüggesztése, megvonása nem falusi karakterű nevelési eszközök.⁴⁵ Egy Csíkszeredában élő, de a nyarakat Barackos-patakán, a dédanyjánál töltő kislány számolt be róla, hogy az iskolai hittanórákon náluk is dívik ez a jutalmazásos gyakorlat: akik jól válaszolnak, szentképet kapnak a hittantanártól.

Mondom, bár keresztet vessetek, a Jóisten megfizeti. (N73)

Ez egy elég hosszú ima, emlékszik, hogy hogyan tanította rá a nagypapja?

Hát én nagyon kicsike voltam még, alig-alig emlékszem a nagypámra... valamit kihagytunk, egy sort például, vagy eltévesztettük, az volt a büntetés, hogy nem kaptunk cukorkát. És aki megtanulta, az kapott mindig cukorkát. S akkor jártunk mindig hittanra, s a pap bácsi is mindig cukorkát adott, aki minél több imádságot vagy verseket vagy ilyen szent dolgot tudott, mindig cukorkát kapott. (N48)

A gyimesieknek az imák tanulásáról szóló narratíváiban gyakorta visszatérő motívum az önkéntelen tanulás, az utánzás is, ami kisgyerekeknél alapvető pszichológiai jelenség. Utánzáson alapul a konform viselkedés és a kulturális áthagyományozás, társadalmi átöröklődés menete is, ezért is olyan fontos, hogy a kisgyermek számára milyen mintát közvetítenek az elsődleges vonatkoztatási személyek, a szülők, a testvérek, valamint a családdal még sokszor együtt, vagy legalábbis egy portán, szeren élő nagyszülők. A pszichológia szerint nem a tudatos szóbeli ráhatás az elsődlegesen meghatározó a karakterfejlődésben, hanem a szülői, illetve nagyon sok gyimesi családban a nagyszülői példa.⁴⁶

Emlékszel, hogy tanultál meg imádkozni?

Hogy is? Vagyis mindig nagymamám esténként imádkozott, a rózsafüzért. S akkor amikor legelőször ide bejöttem hozzá, vagyis [...]. Együtt lakunk, s akkor mindig ide bejöttem esténként, ő imádkozta a rózsafüzért hangosan, s akkor így örökké így

⁴⁴ A fejlődés legalacsonyabb szintjét az ultimátumot adó istenkép jelenti, itt az Isten a mindenható és aktív, az ember pedig csupán objektum, aki, ha engedelmes, jutalmat, ha engedetlen, büntetést kap (Korherr 2000, 29).

⁴⁵ Kapros 1995, 472.

⁴⁶ Bagdy 1986, 69.



Szentcsaládjárás, Kajári Gabriella felvételei



bele, belemászott a fejembe az Üdvözlégy. Például először, azt hiszem azt tanultam meg, s a Miatyánkot.

Hány éves lehettél akkor?

Kicsi, óvodás.

Volt kisebb gyerekeknek való ima, amit tanított neked?

Igen, azt anyóm tanította.

S az mi volt?

„Az én szivem kicsike”, az a kis ima, akkor „Én Istenem, jó Istenem, becsukódik már a szemem”, s akkor „Jó Isten, Te adtál nekem szerető szülőket”. (N14)

A rózsafüzért imádkozó nagymama nem tudatos utánzásának az adja a pszichológiai magyarázatát, hogy a kisgyermeknél még éretlen a felesleges után-cselekvést gátló agykéreg, ezért ő „után-mozog”, s nála ez a mások megértésének feltétele.⁴⁷ Ez a verbális automatizmus magyarázza azt is, hogy interjúalanyaim némelyike már egészen kis korában képes volt megjegyezni egészen hosszú imafüzereket, gyakran archaikus imákat is, melyeket később is fel tudott idézni, de csak úgy, hogy az elejétől kezdte, és nem szakították meg.⁴⁸ Ez a teljesítmény azért is figyelemre méltó, mert tudatosan inkább rövidebb terjedelmű és inkább a liturgiához tartozó imák átadásával szokták kezdeni az imakultúra átadását.

Az imádkozásnak az imént taglalt, nem tudatos elsajátítása mellett azonban nagyon is jelen volt a gyimesi családok nevelési eszköztárában az imádkozás rendjének tudatos bevétele is, s ezt a rendet a szülők következetesen próbálták betartatni a mindennapokban, addig nem engedték lefeküdni a gyerekeket, amíg el nem végezték az esti imát.

De vót egy rend, reggel, mikor felkeltünk, akkor mindenkinek mosakodni s reggeli imát el kellett végezni, ez egyszer úgy mind máskor meg kellett történnjen.

Mosdás közben mondták?

Nem, nem. Megmosakodtunk, s megtörülköztünk, s utána. Mindenki sorba álltunk, vagy leültünk, s a reggeli imát elvégeztük. Ez volt az én nevelőanyámnak a törvénye. (N72)

A napi imarendnek ez a szigorú következetessége a jelenkori családokban csorbulni látszik, s ez nagyban magyarázható a családszerkezetnek és az életmódnak a modernizációból következő megváltozásával. Az általam megismert családok többségében még ma sem használnak külön gyermekszobát, vagy legalábbis a

⁴⁷ Bagdy 1986, 57.

⁴⁸ Már Erdélyi Zsuzsanna is felhívta a figyelmet az archaikus imákhoz kapcsolódó imapóz kapcsán arra, hogy adatközlőinek nem kell odafigyelniük, miközben mondták az imákat (1999, 37).

hosszú téli időszakban egy helységben alszanak a szülők a gyermekekkel. Így lenne lehetőség az esténkénti együttes imádkozásra, de a televízió elterjedése szétzilálni látszik a közös imádkozást. Egy 2002-ben végzett reprezentatív felmérés szerint a televíziózás drasztikusan, szinte átmenet nélkül csökkentette le a hagyományos kulturálódási formákra fordítható időt a gyimesieknél, akiknek 1990 előtt 30%-a egyáltalán nem nézett tévét, egy évtizeddel később viszont már 69%-uknak ez jelentette a fő szabadidő-töltést.⁴⁹ Nekem is volt alkalmam megfigyelni egy parabola antennával nem rendelkező, idegen nyelveket nem beszélő családnál tett látogatás során, hogy a televíziózás mennyire képes eluralni az otthoni miliőt, még akkor is, ha nem is értik a délutáni sorozat nyelvét. Egy idősebb beszélgetőtársam pedig bevallotta, hogy előfordul, hogy egy sorozat miatt nem jut el a templomba, egy középkorú interjúalanyom azért neheztelt a helyi plébánosra, mert a pap szerint a Duna Televízión közvetített mise nem egyenértékű a templomban látogatott misével.

Este apa is együtt imádkozik veletek? Mind a hárman együtt?

Há nem minden este, amikor látom, hogy bécsukja a szemét, s így imádkozik, úgy magába.

Ő magába imádkozik?

Igen.

Akkor anyukáddal imádkozol együtt?

Igen. Hát amikor, me édesanyával aluszok, akkó vele, többször együtt imádkozunk, de csak így fordulok béfélé, s magam, édesanyám má aluszik el, hogy emondja egy imádságot, akkor má úgy e, elaludt.

Apukád másik szobában alszik?

Nem, van egy szoba, itt egy asztal, azon a komputer, és itt van egy ágy, azon én, anya, és ott, itt túl van egy ágy, abba apa, itt a tévé, és ő azt nézi, én is szokom azt nézni [közben mutogatja a kezével].

Ő nézi a tévét, ti meg már elalszotok?

Igen, van olyan, hogy még édesapa fél tizenkettőkor is a tévét nézi... És akkor van olyan, hogy amikor ők úgy alusznak, s akkor én úgy nézem a tévét, én nem tudok aludni. ... Me ha későn szokunk békerülni, amikor még az órát nem veszik elő, akkor tíz, tizenegy amikor békerülünk, s én három órakor is a tévét nézem. (N9)⁵⁰

A hagyományos életkeretek felbomlása abban is tetten érhető, hogy a mostani családokban elmaradozni látszik a régen olyan fontosnak ítélt reggeli imádkozás, és az általam megkérdezett gyerekek többsége is esetlegesen imádkozik reg-

⁴⁹ Biczó 2005, 473–476.

⁵⁰ Kajári Gabriella és Békés Boglárka gyűjtése.

gelente, ha éppen eszébe jut, vagy ha ideje van rá. Egy idősebb beszélgetőtársunk viszont a saját édesanyjától ismert mintát követte, amikor reggelente a reggeli imát énekelve keltette fel gyermekeit.

S akkor én ezt tudtam hazulról, akkor az én gyermekeim, mikor már akkorák lettek, menjenek iskolába, akkor korán kellett kötsem, s akkor ugye ennek van egy jó dallama, s akkor én énekeltem, s mentem a házba, s kötöttem őket, s akkor most es így összegyűlünk, úgy eszíkbe jut a leánykáknak, hogy édesanya mindenkor azt mondja, kiment, megjárta az állatokat, jött be a szobába, „Szívem első gondolatja...” [éneklő az első két sort]. Ezt így végig énekeltem, mindig evvel ébresztett édesanyám, mondom mit csinálok, veszekedjek vagy csúnyán bánjak, úgy es föl kell kelni, szépen is, nem? (N72)⁵¹

Természetesen régebben is inkább esténként folyt a közös családi imádkozás, egy interjúalanyom külön hangsúlyozta, hogy az ő gyermekkorában is reggelente egyedül imádkoztak mosakodás közben.

Az imára nevelés nem csak a családon belüli szocializáció keretében valósul meg, a feladatból természetesen a római katolikus egyház is kivette, és ma is kiveszi a részét, mind a templomban, a miséken, mind az iskolában tartott hittanórákon. A jelenlegi gyimesközépleki plébánosnak többek között az volt az egyik újítása, hogy pár éve bevezette, hogy a misék előtt a gyerekek imádkozzák az Úr angyalát, s így mintegy előimádkozóként vezessék be a hívek imáját. Többen számoltak be arról, hogy az iskolában a reggeli imával kezdték a tanítást, délben elimádkozták az Úrangyalát, a délutáni tanítást pedig az esti ima elmondásával zárták le.

Az ima megértése

Az imádkozásnak, az imakincsnek az elsajátítása kapcsán felvetődik, mennyire valósulhat meg az ima általi szakrális kommunikáció, mennyire értik meg az elmondott imákat, hogyha egészen kisgyermekkortól, „buba” korban kezdődik az imára nevelés, és gyakran egészen hosszú imákat is átadnak már gyermekkorban. Valószínű azonban, hogy ez ebben a középkorai gyökerű vallásosságban nem okoz problémát. Ebben az esetben a vallásos–rituális szövegek nem fogalmi nyelvként funkcionálnak, hanem inkább a rituális szavak erejébe vetett hitre alapozódnak, vagyis nem a szöveg megértése, hanem az elvégzése, illetve a mögöttes

⁵¹ Békés Boglárka gyűjtése.

lévő szándék a fontos.⁵² Ennél azért természetesen árnyaltabb a kép a gyimesi te-repen, hiszen azok, akik intenzívebb imaéletet élnek, önmagukat is kifejezik az imádkozás által. Ebben az értelemben náluk az ima lehet az autokommunikáció, az önmegértés⁵³ eszköze is, de ez a megértés egy hosszabb érés, fejlődés eredménye, s sokszor a saját életükre reflektálnak, amikor az ima elmondása közben mélyen átélnek a tartalmát, például Mária fájdalmát. Számomra egy tudatosabb, a tradicionális vallási magatartásforma mellett emocionális és intellektuális vallásos jegyekkel⁵⁴ is rendelkező asszony esete világította meg, hogy a gyermekkori és felnőttkori imamondás és imaértés mennyire eltér egymástól.

Amikor tanulták az imát, nem is értette a szövegét?

Dehogyan értettem, hát én csak megtanultam... Az nem es olyan rég, hogy én azt kezdem felfogni, körülbelül három évvel ezelőtt... Elővettem egy régi imakönyvet, s az imakönyvbe azt írja, hogy futnak a fiatalok az arany után, de eljön az idő, hogy kigyúl az arany, me olyan szárazság lesz... s akkor futunk, hogy azért, hogy nem-e víz fakadott valahol, s közbe arany lesz, akkor nem fog kellene senkinek, s akkor írta utána, hogy száz napi búcsút nyer az, aki vízmerítéskor egy Miatyánkot, Üdvözlőt és Dicsőséget elmond... mentem a kútra vízért, s eszembe jutott... hát kezdem csak mondani... a Miatyánkot úgy lassan, s akkor kezdem igénybe venni, hogy tényleg mit is jelentenek azok a szavak, hogy „mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma”, nahát kérjük a kenyeret, kérjük a vizet... akkor kezdem úgy felboncolni magamban a dolgokat, a szavait, s úgy értelmét venni annak, hogy tényleg nem csak elmondjuk gyorsan, mer az kötelesség, hirtelen, gyorsan. (N48)

Ugyanez az átlag feletti imarepertoárral rendelkező asszony, akinek számos kézírásos imafüzete is van, s a saját lányát már gyermekkorától magával vitte a társulati összejövetelekre, a saját imatudását a rózsafüzér társulatba járásához kapcsolja. Számára ott kezdődött az igazi imatudás, amikor „beléfokozódott” a társulatba. A saját szavaival ezt úgy fogalmazta meg, hogy nem a gyermekko-

⁵² Tánczos 2001, 240.

⁵³ Lovász 2002, 15.

⁵⁴ Aszerint, hogy milyen értékek és tényezők dominálnak a hitnél, tipologizálni lehet a vallásos magatartásformákat, és a vallásosság három típusát lehet elkülöníteni. A „tradicionalista” magatartású egyén a hite által elégíti ki hovatartozási szükségletét, és hitét beléoltott kötelességnek tekinti. Az „emocionalista” magatartásnál az élmény, az érzelmi tapasztalás a hit kiindulópontja, és a hit emocionális értékei dominálnak; fontos szerepe van az imádságnak és a gyónásnak, a szenthez fűződő személyes viszonyoknak. Az „intellektualista” magatartásra pedig a tudatos, kritikus gondolkodás, a már elfogadott nézetek revíziójára való képesség, az intellektuális függetlenség hangsúlyozása a jellemző, gyakori a vallási tárgyú könyvekre történő hivatkozás (Trybusiewicz 1969, 142–166).

rában tanult meg imádkozni, akkor csak azt tudta, amit a nagyszülei tanítottak neki. A következő archaikus imádságot például olyan kicsi korában tanulta meg, hogy nem is emlékszik már rá, mikor lehetett, csak arra, hogy a nagyapja tanította neki, és cukorkával jutalmazta, ha nem vétett hibát.

Én fekelek én ágyamból,
fel (...) bűneimből,
kimegyek az aranyos ajtó elejibe,
feltekintek napkeletre,
ott látok egy aranyos kápolnát,
fel(...) aranyos, belül irgalmas,
négy szélébe négy oltár,
közepibe arany karosszék
abban sír a Boldogságos Szűz Mária,
odamene Szent Lukács evangélista,
kérdi, mért sírsz Szűz Mária,
hogy ne sirnék, hogy ne sirnék,
mikor az én áldott szent fiam,
térdig vérbe, könnyökig könnybe,
hol jártál a zsidók kezibe,
két nap kinoztak,
harmadik nap megfogtak,
vaskesztyűkkel fogdostak,
vasláncsákkal lyuggattak,
szerető Szent Lukács,
jaj Isten angyala.
Aki ezt elmondja reggel felkeltibe, este lefektibe
Pokolajtó betetetik, s a mennyország ajtaja nyílik. Ámen.

Hogyan kezdődött a társulatba járás?

Akkor kapcsolódtam én belé, mikor (...). Későre született a lányom, hat évre a fiú után, úgy hogy má a gyermekem akkora vót, hogy én az ütöztettem fel, s két gumicsizmáskába belélépott a gyermekem, s jött velem. Mindenhová vittem én, mindenhova, soha el nem hagytam a gyermeket. A szentcsalád kilencedjével kezdtek járni a szomszéd asszonyok, s akkor én es belé fogóztam. Többre s többre, s többre és többre, és az az Éva néni es aztán összekerültünk, Rusz Éva néniel. S aztán kerültünk, s akkor itt még van itt egy Marika néni, az is olyan szépen tudott imádkozni. Nahát aztán akkor írjuk le, egyik a másiktól ezket, ezt az imát s azt az imát, mi beléfokozódtunk, s annyira, hogy aztán má tényleg, hogy teljesen. (N48)

Az imák szóbeli hagyományozása

A vallási szocializációs kutatások a vallást nemcsak keresztény tanításként, hanem társadalmilag meghatározott és közvetített jelensékként vizsgálták, mely nem állandó adottság, hanem az egyén élete során alakul. A gyermeki vallásosságról alkotott, sokáig uralkodó és máig elterjedt kvantitatív felfogás szerint a vallási nevelés a felnőttek vallásának adagolásaként fogható fel, mivel a felnőttek vallásossága a gyermekekéhez képest csak mennyiségi eltéréseket mutat, a gyermekek életkoruknál fogva kevesebbet tudnak.⁵⁵

A kvantitatív felfogással szemben, illetve annak kiegészítéseképpen születtek a vallási fejlődés mellett elkötelezett elméletek, Piaget elmélete nyomán (amely szerint a gyermekek gondolkodása másképpen logikus, mint a felnőtteké, azaz nem mennyiségi, hanem minőségi eltérésről kell beszélni). Ezek szerint nem a hagyományok passzív átvételéből kell kiindulni, hanem az egyén és a társadalom közti interakcióból. Ez azt jelenti, hogy a gyermekek a felnőttektől veszik át a vallási ismereteket, magatartási mintákat, értékrendet, de önállóan kísérlik meg azt feldolgozni, értelmi lehetőségeikhez asszimilálni.

A gyermekek néprajzával foglalkozó, magyar nyelvterületen íródott tanulmányok szerint a nevelést inkább a kvantitatív szemlélet jellemezte a kezdetektől. Bár a tradicionális paraszti társadalomban nem alakult ki céltudatos, pontosabban körülhatárolt nevelési elveket követő, egységes nevelési gyakorlat, de a gyermek növekedésével, a tudatos egyén fokozatos kifejlődésével párhuzamosan egyre tudatosabbá vált a gyermek nevelése.⁵⁶ Serdülőkorban szétvált a két nem nevelése, melynek irányítása a családi hitélet egyensúlyáért a mindennapokban felelős nőktől az apához került.⁵⁷ A nevelés célja egyértelműen a normáknak megfelelő, beilleszkedő egyén, etnophor⁵⁸ kialakítása volt.

Itt kell megjegyezni, hogy a társadalmi belenevelődéssel foglalkozó monográfiák elég periférikusan kezelték a vallási nevelés kérdését, a gyermekneveléssel foglalkozó hazai néprajz többnyire a munkába való belenevelődés folyamatára koncentrálna követi végig a szocializációt, mivel ez állt a paraszti mentalitás középpontjában, a munkának, mint a lét és a becsület alapjának rendelődött alá a többi nevelési tényező (játék, családi kereteken kívüli, iskolai oktatás, vallási nevelés).

Az egyik gyimesközéploki általános iskola, a Majláth Gusztáv Károly Iskola egykori tanára, a gyimesi életmódról és szokásvilágról bőven publikáló Tankó Gyula szerint Gyimesben a huszadik század elején még a sokgyermekes, do-

⁵⁵ Schweitzer 1999, 32.

⁵⁶ Veres 1984, 25.

⁵⁷ Petánovics 1991, 87.

⁵⁸ Keszeg 1981, 731–734.

logközepontú⁵⁹ nagycsalád volt a legjellemzőbb, amelyben a sok gyermek sok munkás kezét, és nagy gazdasági erőt jelentett, emellett, hogy Isten áldásának tekintették a sok gyermeket. Ebben a családban a gyermek elleste a munkát, utánzással elsajátította a kooperatív szociális viselkedést, alárendelte magát a közérdeknek.

Általánosságban elmondható, hogy a vallásra nevelés népi gyakorlatában is a kvantitatív szemlélet volt a jellemző, a gyermek életkorával nőtt a tanított imádságok hossza, az átadott ismeretek mennyisége, és bővült a szocializáció közege is, a családtagok után a tágabb rokonság, szomszédság, a kortárs csoportok, az iskola és az egyház is szerepet játszott a vallási szocializációban. Ez a megállapítás a gyimesi terepen és az imára nevelés esetében is megállja a helyét, azzal a kiegészítéssel, hogy az idős korosztály képviselői közül többen is arról számoltak be, hogy már egészen kis gyermekként hosszú – archaikus – imádságokat is megtanítottak nekik. Gyimesben is az volt, és ma is az a jellemző gyakorlat, hogy már másfél-két éves korban, a beszédkézség alakulásával együtt kezdték el imádkozni tanítani a gyermekeket. Fokozatosan tanították meg neki az imákat, többnyire úgy, hogy a gyermek mondta a szülő, nagyszülő után az imát, amit naponta többször is megismételtek. Legelőször nem is imákat tanítanak nekik, hanem Jézus, és Babba Mária, vagyis Szűz Mária minden családnál kötelezően⁶⁰ jelen lévő képeit, színes porcelán szobrait mutogatják a kicsiknek, és megtanítják nekik, hogy hogyan kell keresztet vetni.

Azt picike korától, mikor az ajka megnyílik imára, akkor má, szóval már valamit kezd gagyogni, akkor már kellene tanítani arra. Legelső a Jézus neve kéne legyen egy gyermeknek, minket úgy tanyítottak, amikor a hugom született, még nem vót hét nyóc honapos, mikor kezdte mondani hogy máamá, akkor nagyanyám kicsi kezét így felkulcsolta, s tanította, hogy Mária, Mária, Babba Mária. (N48)

Az idősebb generáció körében nem volt jellemző a direkt gyermekek számára írt imák átadása, és a gyermekeknek kezdettől ugyanolyan imapózban kellett imádkoznia, mint a felnőtteknek. Ez a korosztály azt a gyakorlatot próbálja meg továbbörökíteni, amibe ő is belenevelődött.

Volt olyan is, hogy a kisgyereket a térdére ültették, tapsoltak neki, mikor imádkozni tanították?

Nem, nem. Letérdeltünk mikor imádkoztunk.

⁵⁹ Tankó 2001, 60.

⁶⁰ Illés 2004. Nekem is volt alkalmam a szakrális tárgykultúra mindenütt jelenlétét megfigyelni, egy ministráns kislány például az ellenőrzőjében tartott egy Máriás szentképet szükség esetére.



Ünneplőruhás gyerekek a 2003-as Mária Magdolna napi búcsún, a középloki plébániatemplomnál, *Kajári Gabriella felvétele*

Hány éves volt akkor?

Há kicsike, há kicsike. Akkorák vótunk, hogy tudtunk beszélgetni má jócskán, s tanyítottak. (N73)

Hogyan tanította az unokáit imádkozni?

Hát úgy, hogy mondjuk a Miatyánkot elő, s akko ők mondják utánunk.

Legelőször azt?

Azt, s az Üdvözetet, s az „Ó édes Istenem, hálát rebeg lelkem”, s reggeli imát, s az ilyeneket.

Gyerekima nincsen?

Hát van a könyvekbe, de nem tanultuk mü se. (N68)⁶¹

Egy-két kivételesen imádságos férfit leszámítva inkább az anyákra, és nagyanyákra hárult az alapvető imák megtanítása, interjúalanyaimnál inkább az volt a jellemző, hogy a hagyományos az apák tekintélyére épülő családokban a férfiak – leszámítva az esti közös imákat – inkább magukban szerettek imádkozni.

*Van, aki mosakodás közben imádkozik?*⁶²

Az es vót, me az én nagyapám [...], ők úgy imádkoztak, úgy tanúták vót, s úgy imádkoztak.

A férfiak?

Férfiak inkább. Ilyen nagy haja vót nagyapámnak, boldogítsa az Isten [...], amíg megmosakodott, megfésülködött, s minden, addig végigmondta az imáját.

Hangosan mondta? Hallotta?

Nem, nem hallottam, de látszott, hogy mondja, s csendbe kellett lenni. (N68)⁶³

Az a tény, hogy a férfiak imakultúrája eltér a nőkéétől, szintén fontos szocializációs szereppel bírt, a hagyományos nemi szerepeket közvetítette, s közvetíti ma is a gyerekek felé. Az sem véletlen természetesen, hogy a nemi megoszlást tekintve a nők felülreprezentáltak a kutatási mintában, ennek gyakorlati okai (könnyebben megközelíthetőek) és a témából adódó okai is vannak. A kvázi tradicionális életmódot folytató, patriarchális gazdálkodó gyimesi családoknál alapvető volt a hagyományos nemi munkamegosztás, a háztartás mellett a nőkre hárult inkább a gyerekekkel való foglalkozás, s a tradicionális keretek között amúgy is a

⁶¹ Békés Boglárka és Kajári Gabriella gyűjtése.

⁶² Lengyel Ágnes gyűjtött arra vonatkozó adatot Jávárdi-patakán, hogy külön imát mondtak a mosdóvízre és a törölközőre, hiszen Veronika is kendőt nyújtott Krisztusnak (Lengyel 1994, 134).

⁶³ Békés Boglárka és Kajári Gabriella gyűjtése.

nők területe volt inkább az emocionális nevelés. Ez különösen érvényes volt az ötvenes évektől a 89-es változásig, 90-es években történt gyárbezárásokig, amíg a férfiak naponta munkába ingáztak a 40 km-re lévő Csíkszeredába, sokan csak hétvégi apák⁶⁴ voltak, így az otthoni teendők mellett a családi gazdaság, a kalibázás is a nőkre és az idősekre maradt. A jelenben kettős tendencia jellemző: az apák vagy a falun belül dolgoznak a helyi vállalkozók, „patrónok” által létesített néhány fűrészüzemben, vagy kvázi munkanélküliként, a kilencvenes években visszakapott családi földet művelik, és az erdőket termelik ki, vagy megélhetési kényszerből Magyarországra járnak dolgozni, jelentős részük tehát ismét kiesik a nevelésből.

A hagyományos gyimesi családban a nagyszülőknek nagy volt a szerepe a gyermekek nevelésében, mivel egy háztartásban éltek a generációk, és sokszor a nagyszülők vigyáztak a gyermekekre. A sokgyermekes és szegényebb családok néhány gyermekét a nagyszülők vagy rokonok magukhoz vették és felnevelték, mint ahogy a házasságon kívül született „bitang”-okat is. A szocialista időszakban is tartotta magát a nagyszülők presztízse, a gazdálkodáshoz szükséges szakértelmük megbecsülése okán.⁶⁵ A hagyományos értékrendbe szocializálódott nagyszülők biztosították a vallásos nevelés folytonosságát, ha a szülők ezzel kevésbé törődtek (ugyanis voltak családok, ahol az apákon kívül az anyák is ingáztak). Másrészt a hetvenes évektől történő modernizáció miatt voltak olyan anyák, akik megpróbáltak elkülönülni az idősebb generációtól, és másfajta nevelési elveket vallottak, ilyen esetekből többször származtak konfliktusok, főleg az anyós és menyé között, különösen a településről városba költöző családoknál.

A gyűjtés közben több esetben volt alkalmam a vallásos nevelés nehézségei miatti spontán „panasz-narratívákkal” találkozni az idősek részéről:

Most má látom, hogy a kisebbik fiam Csíkszeredába, há má kicsit elszóktak az imától, mer unitárius a felesége... az unokák azok aztán imádkoznak, mer nagymama szidja. S kérdezem, „Családilag imádkoztok-e.” Nem nagyon... amit megtanultok tőlem, azt mondjátok, kell vetni a keresztet, ha esztek, ha este van, aztán hazajönnek ide szabadságra, s akkor aztán visszamennek... akkor az iskolába az az első, hogy falun mit tanultatok, akkor elmondanak egy imát vagy éneket, hogy a nagymama

⁶⁴ Az én férjem, ő ezt az itthon való dógot nem szerette, az csak az enyém vót, ezt meg tudom mondani, hogy a pelenkából ki nem vette az én férjem a gyermeket.

Foglalkozott néha a gyerekekkel?

Hát igen szerette, mikor tiszta vótak... Játszódott, tanított nekik, s énekelt, felültette az ölibe, felvette a karjára, s kivitte, sétálta, mikor szépen fel vót, akkor nem vót baj vele, de ő, ő, hogy tiszta tette vóna, attó ments meg Isten. (N56)

⁶⁵ Kalas 2001, 51.

tanította, akkor azt addig mondja, az egész osztály megtanulja. Aszondja a tanító néni, mondja a menyem, hogy az egész folyosón azt az imát mondják. (N64)

A kilencvenes évektől megváltozott gazdasági és társadalmi helyzetben a nagyszülők szerepe is újra felértékelődni látszik.⁶⁶ Több olyan interjúalannal is beszéltem, akire Magyarországon vagy városon dolgozó lánya ráhagyta gyermekeit, és olyannal is, aki magához vette a távolabbi patakon élő, sokgyermekes lánya egyik gyermekét. Volt nagyszülő, aki egész nyárra átvállalta a városon élő unokák, dédunokák felügyeletét. Megfigyelhető egy olyan tendencia, mely szerint a nagyszülő saját bevallása szerint nem szól bele abba, hogy gyermekei hogyan nevelik az unokákat, „intézik, ahogy tudják”, ám elhangzottak ennek ellentmondó megjegyzések is. Ha a közelében tartózkodik (a városi, esetleg magyarországi) unokája, akkor megpróbál rá hatást gyakorolni, és vallásos nevelést adni neki.

Az imádkozás átadásából azonban nemcsak a gyermek közvetlen és primer szocializációs környezete, a szülők, nagyszülők, és idősebb testvérek vették és veszik ki a részüket, hanem a rokonság, és a szomszédság is. Ezek szintén befolyással bírtak a gyermek imarepertoárjára, különösen abban az esetben, ha a gyermek korán kiszakadt a családból, például Gyimesben azoknál a sokgyermekes családoknál, akik hamar munkába állították gyermekeiket. Az idős korosztály elmondása szerint a szolgálni küldött gyermekek imaéletét is szemmel tartották gazdáik, olykor új imákat is tanítottak nekik.

Sok helyen volt szolgálni?

Há vót, Bükkbe is vótam, fogadtak engem sorba.

Testvéreit is küldték szolgálni?

Édesanyámnak az ura meghót az első, aztán meg kellett, nem vót ennyi bőség, mind most.

Egy évre, egy évig szógáltunk, kaptunk egy rend inget, ilyen csángóst, kettőt visellős, vannak ilyen zekék...

Hat évesen küldték először?

⁶⁶ Ennek ellentmondó tendencia jelei is megfigyelhetők, Biczó Gábor szerint egyenesen morális és kulturális válságról lehet beszélni, a kilencvenes évektől a gyimesi idősök fokozatosan gyorsuló presztízis- és egzisztenciavesztése jellemző, társadalmi szerepük radikálisan leértékelődött (Biczó 2005, 467). A terepen valóban fellelhetők a generációs konfliktusokra utaló „panasz narratívákkal” is lehet találkozni: Mert a fiúgyermek nem olyan szófogadó, mint a leánygyermek. Amelyik érzi a szülői szeretetet, hogy szereti a szülőket, az jó legény, de bizony az sok most olyan, hogy megverik az apjikat, s kivetik a házból s nem engedi hogy éjjel aludjék nyugodtan, dadogsz s zajongsz, s van, sok rossz legény van most, az ital milyen rettenetes. (N56) (Békés Boglárka és Kajári Gabriella gyűjtése).

Há má hat vótam, de olyan helyre mentem, rokonság vót.

És akkor ők figyelték, hogy imádkozik-e?

Há hogyne.

Ott is velük együtt?

Velük együtt, igen, este. Ha egyebet nem imádkoztunk, de keresztet kellett vetni.
(N73)

A szomszédság szocializációban játszott szerepét azért sem lehet figyelmen kívül hagyni, mivel ebből kerülnek ki a gyermek keresztszülei, akiknek az egyház állásfoglalása szerint kötelessége a gyermek vallásos fejlődésére is odafigyelni. A keresztszülő vallási szocializációs szerepére is próbáltam rákérdezni. Az derült ki, hogy bár kötelessége lenne ebben neki is részt vennie,⁶⁷ a keresztelői oktatáson jelen is van, de inkább a kapcsolati tőke építéséről lehet beszélni. Keresztszülőnek kölcsönösség alapján ajánlkoznak a szülők barátai. Gyakran tucatnál is több keresztszülője van egy gyermeknek, így lehetetlen is lenne, hogy valamenynyit tevőlegesen közreműködjön a vallási szocializációban. Az imára nevelésben leginkább úgy játszanak szerepet, hogy a keresztszülőktől kapják a gyermekek az imakönyvet és az olvasót első áldozási ajándék gyanánt.⁶⁸ Ugyanakkor gyakori az is, hogy a gyermekek a családon belül öröklik a régi imakönyveket. A gyimesi családok körében a változások ellenére még ma is jellemző az esti „faluzás”, vagyis szomszédolás, így elmondható, hogy a mai gyerekek is a családi, rokoni és baráti kapcsolatok sűrű hálójában⁶⁹ élik életüket, az ilyen alkalmakkor is előfordul, hogy a rokonok előtt imádkoztatják a gyerekeket.⁷⁰ Egy másik fontos közösségi alkalom, a szociális kapcsolatokat is erősítő *kaláka* a még le nem zárult életmódváltás miatt ma már szűkebb körű és ritkább is, mivel jelentős befektetést kíván a visszasegítés.⁷¹

⁶⁷ A Gyimeshez közeli Csíkszentdomokoson a keresztszülőség intézményéről beható kutatásokat végző Balázs Lajos szerint régen valóban volt beleszólása a keresztszülőnek a gyermek nevelésébe, főleg, ha a szülők gyenge kezűek voltak, de manapság már nem ez a gyakorlat, nem mernek beleszólni a családok ügyeibe, nehogy sértődés legyen belőle (Balázs 1999, 363).

⁶⁸ Balázs Lajos szerint ezen a téren is változás észlelhető, az ajándékozás erkölcsi gesztusát mára az anyagi értéke látszik felváltani, és az ilyenkor szokásos, egyházi sugallatra adott tradicionális ajándékokat, főleg kegytárgyakat sokan már súlytalan ajándéknak érzik, mással egészítik ki vagy cserélik le (Balázs 1999, 349).

⁶⁹ Magyar 2003, 39.

⁷⁰ Heszl Ágnes szóbeli közlése.

⁷¹ Ilyés 1999, 13.

Az imára nevelés és az írott szövegek

A gyermekeknek ajándékozott imakönyvek már az imára szocializálás írott módozatához vezetnek át, amelynek Gyimesben jelentős szerepe van az orális tudásátadás mellett. Tánczos Vilmos úgy látja, hogy míg Moldvában az imák szóbeli, könyv nélkül történő átadása dominál, és alacsony az írott szövegek elterjedtsége, addig Székelyföldön az írott szövegek szerepe nagyobb az egyéni imavégzésben.⁷² A kéziratos imafüzeteknek, s újabban a fénymásolt lapoknak a jelentőségét magunk is tapasztaltuk Gyimesben, s ez minden bizonnyal az iskoláztatás, és az írni-olvasni tudás terjedésével áll összefüggésben.

És ezt honnan ismeri Erzsí néni?

Hát, egy idősebb öreglegény írta vót le nekem, s...

És megvan még ez a papír?

Én nem is tudom, vaj-e, hogy nincsenek itthon, Szeredába vannak, úgy lehet már a leánykáknak is, mind...

És ott kapta Szeredába ezt a papírt?

Nem, itt Gyimesbe, Felsőlokon.

És honnan ismerte azt az embert?

Az egy szomszéd ember vót.

És hallotta ott?

Hallottam, hogy imádkozták Somlyón a bucsun, s akkór aztán a rádióban felvették, felvételt csináltak, s akkór a vásárhelyi rádióba, s akkór én osztán szóltam annak a legénynek, hogy írják le nekem [megtetszett Erzsí néni], igen, s hogy ők elmondták, s a rádió elmondta, a rádióba elmondták, a riporter. Má mennek Somlyóra, mikor van a bucsu. (N56)⁷³

Ezeknek az imádságos füzeteknek, amelyekben a közösség lelki szükségleteit kielégítő, vallásos ponyvairatokból kimásolt énekek és imádságok találhatók, bizonyos esetekben fontos szerep jut az imára nevelésnél is. Az egyik imádkozóba járó középkorú asszonynak például amellet, hogy társulati tag volt, és saját kéziratos imádságos füzetel rendelkezett, birtokában voltak egy megtért, imádságos életbe kezdő férfitől hátramaradt imádságos füzetek is. A lányára is nagy hatást gyakorolt, aki szintén belekezdett az imák másolásába, és 13 éves korára már saját imádságos füzetet vezetett.

⁷² Tánczos 2001, 247.

⁷³ Békés Boglárka gyűjtése.



Ministráló kislányok öltöztetése a 2003-as Mária Magdolna napi misére, a középloki plébániatemplomnál, Kajári Gabriella felvétele

Amiket a lánya kiírt az imafüzetébe, azokat ő választotta?

Ő választotta. Neki ezek tetszettek.

Minden oldalra rajzolt színes kereszteteket.

Én nem tudom, ezeket ő mért csinálta.

Volt úgy, hogy Matild néniel együtt másoltak egy imát?

Vót, vót, s olyan es vót, hogy én kellett vóna visszaadjam a füzetet, s nem tudtam. Ő es le akarta másolni, én es le akartam másolni. Nem tudtam én másolni, nem vót időm, hanem ő lemásolta, s persze én csak az én írásomat tudom gyorsan olvasni, másét, azt es tudom, de mégis, nem, nem találom annyira, mer hogy most aztán szemüveggel kell, hogy nézzek valamit. Akkor ő írt az én füzetembe, s nem talált az írásunk, na például ezt is ő írta, ezt az éneket, igen, de...

Olyan nem volt, hogy Matild néni másolt az övéből?

Vót, vót olyan, ő hamarább le tudta másolni, s aztán vagy ő átmásolta az enyémbé, vagy én az övéből. Vót. (N48)

Az imádkozás megkönnyítését célzó imakönyv sok családnál ma is a háztartásban megtalálható néhány könyv egyike, s így megbecsülésnek örvend. Nagyon régi és már rossz állapotú imakönyveket is használnak még, egyes családok tudatában vannak e darabok értékének, máshol viszont ezt örökölik meg a gyermekek. Ahol az imakönyv értéket képvisel, ott az utánuk jövő generációknak is átadják ezt az értékszemléletet, illetve az imakönyvhöz fűződő családi legendáriumot.

Nagyapám, ő nagyon szerette a könyveket, s ő nagyon-nagyon olyan tanúta is sokat, ugye akkor még olyan, de akkor már ilyen kommunista rendszer volt, s akkor rengeteg könyve. Ő meghalt, s azután a könyveit, nagyon sok vallásos könyve volt, ilyen szebbnél szebb imakönyvek, most is van egy nagymamámnak, de az is má tönkre van menve, elásták őket, s a földbe, azér, hogy ne kelljen elégetni, mer minden könyvet, minden ilyen vallásos könyvet el kellett égessenek.

Sikerült elrejteni?

Igen, földbe, elásták, rengeteg könyvet el kellett ássanak, s azok így tönkrementek. Ők aztán majd kiásták, amikor így vége lett, s akkor most is vannak ilyen könyvek nekünk is, [...] hoztunk el ugye, s akkor ott is, de azér má szétszóródott.

Ezek itt vannak nálatok?

Egy pár darab van. Egy ilyen kis imakönyv, s ilyen, egy apumnál. Volt úgy, hogy volt az első lapján egy aláírás, hogy Nyika István, olyan gyönyörű szép régi írással, s az évszám, s akkor, nagyon úgy tönkre volt menve az az imakönyv. Nagymamám odaadta az egyik rokonunknak, hogy csinálja meg, hogy lapjai ne essenek ki, s akkor, az aki csinálta meg, az eső lapot kivette, s nincsen meg, az a legértékesebb. (N14)

*

Az imák hagyományozásának gyakorlatáról összességében azt lehet elmondani, mint oly sok más gyimesi társadalmi és kulturális jelenségről is, hogy jelenleg ezen a fronton is folyamatos átalakulás zajlik az életforma- és értékrendváltás természetes következményeként. Ugyanakkor még ma is nagyon sok archaikus momentum érvényben van ezen a téren is, tehát alapvetően a régi és az új keveredik a gyakorlatban. A változások nagyon plasztikusan tetten érhetők, ha kicsit odafigyelünk a korábbi, hagyományos keretek között szocializálódott generációk, vagyis a régi világ értékrendjét továbbörökíteni próbálók észrevételeire, kommentárjaira. Ezért tartottam olyan fontosnak, hogy az ő vélekedéseiket kiemelten kezeljem amellet, hogy egy objektívebb, kívülről jött szemszögből voltam kénytelen vizsgálni a folyamatot.

Bár törekedtem arra a dolgozat megírása során, hogy holisztikus és funkcionális, társadalmiságba ágyazott képet adjak az imádkozásra történő szocializáció gyimesi körülményeiről, több ide kapcsolódó momentumra nem térhettem ki, hiszen az imádságba nevelődés – mint ahogy a szocializáció egésze – egy egész életen át zajló program; a tudásszociológia álláspontja szerint az elsődleges szocializációt másodlagos szocializáció is követi. Imádságos életet élő beszélgetőtársaim majd mindegyike még idős korában is készségesen tanult újabb és újabb imákat. Különösen így volt ez, ha új közegbe, vagy élethelyzetbe – s ezáltal gyakran átmeneti, ezért válságosnak érzékelt helyzetbe – kerültek, ahol lehetőségük nyílt imarepertoárjuk bővítésére. Ilyen alkalom adódott például kórházban, vendégmunka során, búcsún, zárandoklaton, illetve a patrilokalitás okán a férj családi körében, illetve újabb rózsafüzér társulatban. Jelen dolgozatomban a témát leszűkítve az alapok lerakására, vagyis a vallási szocializáció primer és informális keretére, a családra és a kisgyermekkor szocializációjára fókuszáltam, de a fent felsorolt kérdések, és az imára történő nevelés hivatalos egyházi oldala további kutatásokat indukál. Az is további kutatást igénylő kérdés, hogy ha a belenevelődésben a kulcsmotívum a gyermekek szüntelen jelenléte, akkor miként fog ez megvalósulni, illetve működni a jövőben. Hiszen egyes tendenciák szerint fokozódó elkülönüléssel, sőt össztársadalmi elidegenedéssel⁷⁴ kell számolnunk Gyimesben is.

⁷⁴ Biczó 2005, 472.

Bibliográfia

BAGDY Emőke

1986 *Családi szocializáció és személyiségzavarok*. Budapest, Tankönyvkiadó Vállalat.

BALÁZS Lajos

1999 *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda, Pallas Akadémia.

BERGER, Peter L.–LUCKMANN, Thomas

1998 *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Budapest, Jászöveg Műhely Kiadó.

BICZÓ Gábor

2005 A hagyományos gyimesi kultúra és értékrend válsága a generációs konfliktusok tükrében, különös tekintettel az idősek helyzetére tíz esztendővel a rendszerváltás után. In Schwarcz Gyöngyi–Szarvas Zsuzsa–Szilágyi Miklós (szerk.): *Utóparaszi hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete–MTA Társadalomkutató Központ, 467–477.

ERDÉLYI Zsuzsanna

1999 *Hegyet hágek, lőtőt lépék*. Pozsony, Kalligram Könyvkiadó.

GERGELY Katalin

1998 Rózsafüzértársulatok Gyergyószentmiklóson. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek*. SZTE Néprajzi Tanszék–Magyar Néprajzi Társaság, Szeged–Budapest, 297–333.

GÖNCZI Ferenc

1937 *Somogyi gyermek. A somogymegyei földművesnép gyermeknevelési módjának s a gyermekek különböző szokásainak leírása*. Kaposvár, Csurgói Ref. Csokonai Vitéz Mihály Református Gimnázium.

ILLÉS Péter

2004 *Emlékek a „felejtésben” Gyimesközéplekon. Antropológiai vizsgálatok a Gyimesi csángók recens tárgyi kultúrájában*.

www.bhrf.org/kisebbssegkutatas/kk_2004_03/cikk.php?id=10

ILYÉS Zoltán

1999 Életmód, gazdálkodás, tájhasználat Gyimesben. In Bán András (szerk.): *Körülírt képek. Fényképezés és kultúrakutatás*. Miskolc–Budapest, Miskolci Galéria–Magyar Művelődési Intézet, 9–16.

2003 A szakrális táj történeti szerveződése Gyimesben. *Székelyszék* VII: V. 109–122.

JANKUS Kinga

2004 A halotti hiedelmek szerepe egy csíki közösségben. In Pócs Éva (szerk.): *Múlt és Jelen*. Tudományos konferencia a Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékének 10 éves jubileumán 2001. szeptember 17–18-án. /*Studia Ethnologia Hungarica* V./ Budapest–Pécs, L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, 125–150.

JÁVOR Kata

2000 A magyar paraszti erkölcs és magatartás. In Sárkány Mihály–Szilágyi Miklós (szerk.): *Társadalom. Magyar Néprajz* VIII. Budapest, Akadémiai Kiadó, 601–692.

KALAS Györgyi

2001 A tradicionális gazdálkodás felbomlása és a család szerkezet átalakulása Gyimesközéplekon, az 1950-es évektől napjainkig. Szakdolgozat. Kézirat. (Miskolci Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék Könyvtára, Miskolc.)

KAPROS Márta

1995 A gyermek családon belüli nevelésének változása a nógrádi falvakban. In T. Bereczki Ibo-ly (szerk.): *Gyermekvilág a régi magyar falun* 2. Szolnok, Damjanich János Múzeum, 459–474.

KESZEG Vimos

1981 Etnopedagógiai folyamatok. *Korunk* 10: 731–734.

KORHERR, Edgan Josef

2000 *A valláspedagógia fejlődéslelektani alapjai*. Budapest, Jel Kiadó.

LENGYEL Ágnes

1994 A paraszti imádkozás rendje. *Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve* XIX: 127–137.

LOVÁSZ Irén

2002 *Szagrális kommunikáció*. Budapest, Európai Folklor Intézet.

MAGYAR Zoltán

2003 *A csángók mondavilága*. Gyimesi csángó népmondák. Budapest, Balassi Kiadó.

NIEDERMÜLLER Péter

1981 A családi élet szokásai és a társadalmi viselkedés szabályai a Zempléni hegyvidéken. In Szabadfalvi József (szerk.): *Néprajzi tanulmányok a Zempléni-hegyvidékről*. Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 295–310.

PETÁNOVICS Katalin

1991 A vallásosság szerepe egy falusi közösségben. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* I. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 84–93.

PÓCS Éva

1979 Ima. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* II. Budapest, Akadémiai Kiadó, 626–627.

2005 Vízkereszt és Szent György-napja Gyimesközéplokon. In Bárh Dániel (szerk.): *Ünneplő. Írások Verebélyi Kincső születésnapjára*. /Folcloristica 9./ Budapest, ELTE Folklore Tan-szék, 149–164.

SOMLAI Péter

1997 *Szocializáció. A kulturális átörökítés és a társadalmi beilleszkedés folyamata*. Budapest, Corvina Kiadó Vállalat.

SCHWEITZER, Friedrich

1999 *Vallás és életút. Vallási fejlődés és keresztény nevelés gyermek- és ifjúkorban*. Budapest, Kálvin János Kiadó.

SZÉKELY László

1997 *Csiki áhítat. A csiki székelyek vallási néprajza*. Budapest, Szent István Társulat.

SZIGETI Jenő

2001 Folklor a Miatyánkban – Miatyánk a folklórban. In Barna Gábor (szerk.): *„Nyisd meg, Uram szent ajtódát...” Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára*. Budapest, Szent István Társulat, 177–186.

TÁNCZOS Vilmos

1996 *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok*. Csíkszereda, Pro-Print Kiadó.

2001 *Nyiss kaput, angyal! A moldvai csángó népi imádságok: archetipikus szimbolizáció és élet-tér*. Budapest, Püski.

TANKÓ Gyula

2001 *Életvitel a Gyimesekben. Gyimesi szokásvilág* 2. Székelyudvarhely, Erdélyi Gondolat Kiadó.

TRYBUSIEWICZ, Janusz

1969 A vallásosság szerepe az ifjúság világnézetében. In Dr. Huszár Tibor–Sükösd Mihály (szerk.): *Ifjúságszociológia*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó, 135–174.

VASAS Samu

1993 *A kalotaszegi gyermek. A személyiségfejlődés néphagyományai Kalotaszegen*. H. n., Kráter Kiadó.

VITÁNYI Iván–SÁGI Mária–LIPP Mária

1982 *A kultúra közvetítése a családban*. Budapest, Művelődéskutató Intézet.

VERES László

1984 *Erkölcsei normatívák és tevékenységi típusok. Egy palóc falu, Mátraderecske erkölcsi életének vizsgálata*. /Folklór és etnográfia 15./ Debrecen.

Az igézet hiedelemrendszere Gyimesközéplekon

Tanulmányomban az igézet hiedelmeit vizsgálom, egy gyimesi csángó falu, Gyimesközéplek példáján.¹ E képzet, amely az emberi szemnek tulajdonított ártó képességre épül, nemcsak a magyarság körében, hanem a világ számos népénél is ismert.² Kutatásom jelenlegi fázisában még nem térhetek ki a nemzetközi vonatkozásokra, elemzésemben csak az általam kiválasztott falura vonatkozó adatokat vizsgálom.³

Az igézet megnevezése a magyar nyelvterületen nem egységes. Használatosak például a *szemverés*, *szemmel verés*, *szemről esés*, *megszólitás*, *igézet* megnevezések.⁴ Gyimesben ez utóbbit használják, így én is ezzel a megnevezéssel illetem a tárgyalt jelenséget. A magyar néprajzi szakirodalomban az igézet helyi sajátosságairól hiedelemgyűjtésekből, monográfiákból tájékozódhatunk, Gyimesre vonatkozóan azonban kevés eddigi, helyszíni kutatásra támaszkodhattam. A legnagyobb arányban az igézet gyógyításakor mondott ráolvasásokat

¹ 2005 január óta a Pécsi Tudományegyetemen Pócs Éva vezetésével zajló Gyimes-kutatás keretein belül végzek népi gyógyászatot vizsgáló terepmunkát (OTKA T49175). Gyűjtésem megtalálható a Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékén létesült Gyimes-archívumban.

² A nemzetközi szakirodalomban Otto Jahn és Seligmann tanulmányai, Hovorka és Kronfeld népi gyógyászati áttekintésnek az igézetre vonatkozó fejezete, illetve az Alan Dundes és Clarence Maloney által szerkesztett két tanulmánykötet a legjelentősebbek. Az igézet nemzetközi vonatkozásaihoz és történeti vizsgálatához lásd Pócs 2004. Pócs Éva tanulmányában megtalálhatóak az itt említett szerzők munkáira való utalások, illetve bibliográfiájában az idézett szerzők írásainak könyvészeti adatai.

³ Szócikk az igézetről: Pócs 1981; az igézet nemzetközi vonatkozásaihoz és történeti vizsgálatához lásd Pócs 2004.

⁴ Pócs 1981, 636.

és gyógyító rítusokat publikálták, az ezekhez kapcsolódó magyarázatokból sok esetben egyéb igézet-hiedelmekről is képet kaphatunk. Erről a tájegységről közölt például archaikus imákat és ráolvasásokat Kallós Zoltán, Harangozó Imre, Takács György, Tánczos Vilmos és Salamon Anikó⁵ is. Népi gyógyászati összefoglalás – amely röviden kitér az igézetre is – Gyimesbükkön készült,⁶ az igézetre és gyógyítására bőségesebb adatokat a szomszédos Felcsíkból közöl Balázs Lajos és Vidák Tünde.⁷

A 2005-ben Gyimesközéplekon megkezdett terepmunkám segítségével a hagyományos gyógyászat jelenkorban is alkalmazott metódusait, a gyógyító specialisták tevékenységét, a betegségekhez és az eredetükhöz fűződő hiedelmeket, valamint az emberi emlékezet segítségével rekonstruálható egykori orvoslás emlékeit vizsgálom. Gyimesközéplekon a szem ártó képességéhez napjainkban is élő és komplex hiedelemrendszer kapcsolódik, amelyet alkalmasnak véltem részletesebben is tanulmányozni. Távlati célom annak a vizsgálata, hogy ez a képzetrendszer a mai gyimesi társadalomban milyen szerepet tölt be, hogyan viszonyulnak hozzá az egyes generációk, hogyan fér, illetve nem fér meg egymás mellett az igézet mint hiedelem és a vallásos mentalitás, illetve hogy a hagyományos társadalmi és erkölcsi rend átalakulása milyen változásokat eredményezett az igézet hiedelemrendszerének egyes elemeiben. Ezeknek a kérdéseknek a pontos és szakszerű megválaszolása még további, részletesebb kutatómunkát igényel, ezért jelen dolgozatomban az igézés képességére épülő hiedelemrendszer helyi sajátosságainak bemutatását és elemzését tartottam szem előtt. Arra törekedtem, hogy elsősorban a ma Gyimesben élő emberek olvasatában írjak az igézetről, emellett utaljak azokra a hiedelemelemekre, amelyek ma már nem, vagy csak ritkán tapasztalhatóak.

Gyimesben az igézetben való hit mai napig része a csángók mindennapjaiknak. A gyimesiek többségének az igézettel kapcsolatban van személyes élménye, és a legtöbb esetben világos magyarázattal is rendelkeznek a jelenség jellemzőiről – saját értelmezésük szerint.

A faluban meglehetősen szerény az orvosi ellátottság, tudomásom szerint mindössze egyetlen orvos rendel Gyimesközéplekon. A súlyosabb, klinikai ellátást igénylő betegségek kezelése és a szülések megfelelő levezetésének feltételei legközelebb Csíkszeredában adóttak. A három gyimesi faluban a hagyományos gyógymódok sokáig fennmaradtak, sőt, egy részüket napjainkban is alkalmazzák. Gyógynövényeket – kisebb-nagyobb mértékben – szinte minden családban ismernek, gyűjtenek és használnak. A faluban élő gyógyítók – kenők, foghúzó, öntőasszonyok – szolgáltatásaira ma is igény van.

⁵ Kallós 1966; Salamon 1987; Tánczos 1994; Harangozó 1998; Takács 2001.

⁶ Antalné Tankó 2003.

⁷ Balázs 1999; 2002.

A betegségek eredeztetésekor nemcsak racionális okokat, hanem hiedelmeket is megneveznek a gyimesiek. Ezek részben élő hiedelmek, részben pedig már csak visszaemlékezésekből megragadható képzetek. Meg kell különböztetnünk, hogy az egyén babonáságként, bizonytalan veszélyforrásként, vagy ténylegesen létező veszélyként értékeli-e az igézést, hiszen ez személyenként nagymértékben különbözhet. Az igézet mint betegségmagyarázat, egyértelműen az élő néphit része.

A továbbiakban kísérletet teszek arra, hogy meghatározzam az igézet hiedelemrendszerének helyi jellegzetességeit, az igézésre képes személyek körétől kezdve az általuk okozott tüneteken, a védekezési stratégiákon át egészen a gyógyítás ma is élő és egykor volt módszereinek bemutatásáig. Az igézetben való hit mértékét befolyásolja, hogy az egyén a neveltetése során milyen hagyományokkal találkozott, a közösség más tagjaitól mit hall, illetve, hogy egyáltalán mennyire érdeklődik a hiedelmek iránt. Így tehát az igézéshez kapcsolódó hiedelmekből összeálló képet úgy kell értelmezni, mint egy olyan tudásról alkotott összképet, amelynek egészét az egyéni értelmezések sokasága alkotja.

Az igézet meghatározása – ahogyan a gyimesiek látják

A nézéssel való ártást általában nem tekintik szándékos cselekedetnek; sokkal inkább született képességnek, akaratlan ártásnak, amely azonban súlyos bajokat okozhat. Az igézet definiálásakor a tapasztalt betegség okain való elgondolkodás helyett inkább a tüneteket említik elsőként, ezt követően kerül meghatározásra maga a betegségok, ahogyan ezt egy Antalokpatakán gyűjtött példa mutatja:⁸

Mi ez az igézés, hogy van ez pontosan?

Hát úgy, hogy fáj nagyon a feje az embernek, s gyermekeknek. Különösen kicsi bábákat szoktak megigizni. Úgy az ember reatársa a száját. [...] S akkor úgy valami, nem tudom, hogy az mitől van, én csak azt gondolom örökké, mert nem vagyok erőst babonás, csak az Isten gyógyítson meg. (N66)

A betegség okának eredeztetése tehát az ártó tulajdonságú szemre és nézésre épül. Főleg a hosszas ránézés, bámulás okozhatja a bajt:

⁸ A téma speciális mivolta indokolja, hogy adatközlőim név nélkül kerüljenek be ebbe a dolgozatba. Itt köszönöm meg nekik türelmüket és segítségüket, amellyel gyűjtésem során kitüntettek. A következő rövidítést alkalmazom az adatközlők jellemzésére: N=nő, F=férfi, majd pedig az életkor közlése, tehát F50=50 éves férfi. A gyűjtő szövege dőlt betűvel van szedve. Az így jelölt adatok mind 2005-ből, Gyimesközéplokról származnak, és a saját gyűjtésem részét képezik.

Az igaz meg, amelyik így a szemét reád veti, s néz, mint borjú az új kapura. Az legjobban meg... Olyan az egyiknek a nézése, mint a másinak, hogy nézi egy darabig, mintha sose látta volna, az a szemit le nem veszi, csak nézi a bolond. (F50)

A nézés mellett a kimondott szavak fokozhatják a rontás erejét. Főképp azok a megjegyzések lehetnek veszélyesek, amelyek valaminek, valakinek a szépségére utalnak. A *megszerette* terminus is jelzi, hogy az ígézet fakadhat túlzott szeretetből, túlzott dicséretből is, nemcsak a szem ártó képességéből. (Az *ígézet* szavunk, Pócs Éva szerint eredetileg a szómágiára utal: a szó töve az *ige*, vagyis a beszéd szavunk.⁹)

Nem és életkor szerint nincs különbség: az ígész, mint képesség mindenki-ben megvan, veleszületett adottságként. Az ígézet nem szándékos voltára utal az az elképzelés is, hogy a gyermeket saját édesanyja is meg tudja ígézni, amint ezt az alábbi példa is mutatja:

Ha a kisgyerekek fáj a feje, azzal mit lehetett csinálni? Ha nagyon fáj a feje?

Hát, azzal azt, azt, még a... Nekünk is kicsike bubánk van itten a fiatalasszonynak. Megigézték.

Az micsoda?

Hát, mikor így megnézik, erősen megigézik, s akkor annak úgy fáj a feje, s olyan beteg, úgy sír! Ma is a menyecske kellett vessen [szenesvizet kellett készítenie]. Ő maga ígázte meg.

Igen?

Persze. S akkor vizet vettek. (N74)

A megigézéstről szóló beszámolók sokszor említik meg a feltűnő testi jegyekkel rendelkezőket, illetve az öregasszonyokat, mint potenciális rontó személyeket. A külső testi jegyek közül az összenőtt szemöldököt és leginkább a kék vagy zöld szemet jelölik meg. Azok is képesek ígézni, akiket születésük után kétszer választottak el az anyatejtől:

Becsületszavamra egy részinek, amelyiknek a szemöldöke így össze van nőve. Férfinak vagy fejrénpnek, és a szemöldöke össze, azt mondják, az igaz a legjobban. (F50)

⁹ A Zoborvidéken az ígézetet *szólításnak* nevezik, Győr, Sopron és Vas megyékben pedig *megszólás* néven ismerik: Pócs 2004, 407.

Az igiz, úgy mondják jobban, akit kétszer választnak az anyatejtől. El akarják választani, közben megkívánja az a buba, újból megszoptassa, annak mondják, hogy a szeme amit meglát jobban, hamarabb megigizi. (N kb. 70)

Ebben az olvasatban egy belső tulajdonsághoz társul az igézés. A kétszer elválasztott csecsemőt azért kell újra szoptatni, mert vágyik az anyatej után, és ezért élete hátralevő részében meg fogja kívánni a neki tetsző dolgokat. A „kíváncsiság” Gyimesben nem számít negatív tulajdonságnak, különösen, ha várandós anyáról van szó, akit illik kiszolgálni azzal, amit szívesen megenne. Az igézős szemű egyéneket is elfogadják, nem veszik rossz néven akarattalan képességüket, viszont az igézőnek illik megtennie a rá vonatkozó preventív intézkedéseket.

Gyimesben az igézésre való hajlamot csak igen ritkán kapcsolják össze az irigységgel. Az irigységből eredő megigézés szándékos ártásra utalna, Gyimesközéplokon viszont általában akarattalan ártásnak tartják, amelyet inkább a szépség megcsodálása és a megkívánás vált ki.

Kit, mit lehet megigézni?

Az igézetre képes egyént „igizős, igyizős” jelzővel szokás illetni, a könnyen megigézhető embert pedig így jellemzik Gyimesben: „rea van kapva az igizet”. Vanak egyes személyek, akik különösen veszélyesek, illetve olyanok, akiket az átlagosnál nagyobb eséllyel lehet megigézni.

Kikből, mikből is áll az igézet által fenyegetettek köre? Elsőként megállapíthatjuk, hogy az igézet embert, állatot és növényt is veszélyeztet; leginkább a fiatal állatokat és a csecsemőket fogja meg. Minél fiatalabb, szebb és kíváncsibb valami, annál jobban ki van téve a veszélynek.

A legnagyobb körütekintéssel a csecsemő védelme érdekében járnak el. A csecsemőkor egyébként is kockázatos időszak: a csecsemő fogékonyabb a betegségekre, könnyen baj érheti, ha az édesanya nem figyel rá (a csecsemő- és kisgyermekkor leggyakoribb betegségei az *ijedés*nek tulajdonított nyugtalan viselkedés és az igézet okozta bajok). Viszont nem csak a fiatal korban lévőket foghatja az igézet; voltaképpen mindenki kapcsolatba kerülhet vele, ahogyan erről a következő példa is tanúskodik:

Ez az igézet [...] csak a kisgyerekeket fogja, vagy idősebbeket is?

Mindent megfog! Ha van olyan szem, hogy reaveti, s igiz, az mindegy, hogy mi. [...] Arról, csak arról tudja meg, hogy nagyon fáj a feje, s ásíttassa úgy, méges a szivit nyomja. Ha meg vesznek pirulákat, elcsendesedik, igen, de elég nehéz, mert aszmondják szemmel verték meg. (N65)

Áttérve az állatokra, leginkább a süldő malacokat, a bárányokat és a csikókat féltik az igézettől. A szarvasmarha kevésbé veszélyeztetett, a teheneket inkább a tejhaszon elvétele fenyegeti, amelyet a *fermekások*nak, boszorkányoknak tulajdonítanak a gyimesiek. A ló a közlekedésben alapvetően fontos, és emellett fontos munkaállat, amely a kalyibázó életmód szempontjából is nélkülözhetetlen.¹⁰ A sertés is különösen értékes állatnak számít, mivel a disznóhízalás költséges, és a disznóvágás során nyert húson kívül más húsféleség ritkán szerepel az étrendben. A juhok szintén fontos haszonállatnak számítanak Gyimesben.

Gyimesközéplokon a növények megigézésében kevésbé hisznek, bár erre is találhatunk példákat. A dísnövények gyakran féltett és gondosan nevelt növények, a gyümölcsfák pedig különösen értékesek, mert az éghajlat nemigen kedvez a gyümölcstermelésnek. Ezek a növények státusszimbólumként is megjelenhetnek, ezért az elirigylés és a megcsodálás lehetőségét alapvetően magukban hordozzák. A növények elszáradása, megbetegedése esetén gyanakodnak igézetre, amelynek gyógyítására hasonló rítusokat lehet elvégezni, mint az ember és állat gyógyítása esetén: ráolvasás, vízvetés. Álljon itt két példa a növények megigzéséről, először a gyümölcsfákra vonatkozóan:

Láttam itt, amikor jöttem át a kerten, hogy a gyümölcsfákon voltak ilyen szalagok, piros szalagok.

Aha, igen, mert olyan sok le volt, hogy nőtt, s akkor reakkötték, hogy ne igijék meg.

Mikor kötötték oda a szalagokat?

Az még a tavalyiba. S mondják, hogy mer úgy mondják, hogy akkor nem azon gyönyörködik, hogy azon a fán, vaj azon az állaton, hanem megkapja a szeme azt a pirossat. Akkor avval ugye elvevődik, hogy nem gyönyörködik annyira. (N68)

A másik példa a dísnövényekre vonatkozik:

Vaj például van egy házba virág, azt is meg lehet igizni.

A virágot?

Igen.

S azzal mi lesz?

Hogy megöli, kiszárad komplett.

És annak is lehet vizet vetni?

Vizet lehet, de kell tenni egy kicsi piros kötőt, s akkor.

Maga is szokott tenni?

¹⁰ A gyimesi hegyi szállást kalyibának nevezik. A kalyibázó életmóddal együtt jár a hegyi szálláson való lakás. Sok család tavasztól az első hó lehullásáig ott tartja az állatait, a tejből sajtot, túrót készít, a főlösleget pedig a tejbegyűjtő központokban értékesíti.

Van nekem egy-két virágom, s olyan kövér, szép lapik, s akkor megigizik, hogy komplett kiszárad, úgy kifonnyad a virág, elszárad. (N36)

Gyimesben nem jellemző az emberi tevékenységek megigézése. Ha az emberi munka lassan és nehezen, vagy egyáltalán nem halad, azt nem az ígézettől származtatják, hanem rontásnak vagy átok eredményének tartják (az átok és rontás eredményei nézeteik szerint leginkább a családi viszálykodások, a folyamatos szerencsétlenségek és a hirtelen fellépő, gyógyíthatatlan betegségek).

A tárgyak megigézése sem jellemző Gyimesben, bár hallottam erre vonatkozó beszámolót. Ennek szemléltetésére Takács Györgyre hivatkozva egy gyepecsei¹¹ példával élek, amely arról tudósít bennünket, hogy akár a vadászat sikertelensége is múlhat az ígézen: Popovics István vadászpuskáját ígézet fogta, mégpedig irigységből elkövetett ígézés. A puská nem talált célba, ezért vizet kellett vetni, hogy újból eredményesen lehessen vadászni vele.¹²

A prevenció lehetőségei

Az ígézet lelki tényezőinek egyik nagyon lényeges eleme a féltés. Ebből adódnak az ígézet elleni különféle preventív módszerek. Ami a Gyimesközéplokon gyűjtött védekezési stratégiákat illeti, a megelőzésnek három formáját különböztethetjük meg. Ezek: a jellel való ellátás, bizonyos rituális mozdulatok véghezvitele, valamint egyes tilalmak betartása.

A megelőzésnek legnagyobb esélye ott van, ahol sokan járnak, és így megláthatják a csecsemőt és a kisgyermeket, a szekérbe fogott „cifra” lovat, illetve más állatokat is. Az ártó szemeknek leginkább kitett hely így tehát az utca és a templom.

A legkézenfekvőbb védekezés a megelőzés, így tehát a kisbabát vagy fiatal és szép jószágot vagy nem viszik olyan helyre, ahol sokan járnak, vagy pedig eltakarják az ígező személy tekintete elől. Ha valami miatt a csecsemőt mégis az utcára kell vinni, akkor régebben szokás volt korommal vagy piros festékekkel kis pontot rajzolni a gyermek homlokára, hogy az ígező tekintete arra essék, így ne árthasson a gyerekeknek:

Hát így, ha megfesti pirosra vagy valamilyen, hogy ne, hogy azt es nézze, akkor úgy tartották, hogy akkor nem igizi olyan hamar meg. De nem tudom. Én csak azt tudom, hogy aki ígéz, az megigéz akármit, ez biztos. (F69)

¹¹ Gyepece egyike azoknak a településeknek, amelyek gyimesi kirajzás eredményeképpen jöttek létre, így a település szellemi kultúrája a gyimesi kultúra részének tekinthető.

¹² Takács 2001, 403–404.

Azt mondták olyan szeme van neki, hogy úgy, hogy csak nézi, akármit, akkor az elbetegedik. (N kb. 65)

Ebben az értelmezésben az ártó szemnek a megjelölés nem feltétlenül jelent akadályt, csak csökkenti a megigézés esélyét.

A megjelölésben, ahogy az idézett adat is mutatja, fontos szerepe van a piros színnek. A lovakon és kiskutyákon, ritkán teheneken is megfigyelhető piros bojt eredetileg az igézet elleni védelem eszköze. Ma főként a lovakon láthatóak a piros bojtok, de ezeket már gyakorta csak díszként használják. Lónak a sörényébe, báránynak és kiskutyának a nyakába szokás akasztani, tűzni a piros szalagot, bojtot. Növényekre is szokás a piros szalagot kötni, nehogy elszáradjanak, vagy bármi más bajuk legyen az igézettől. Piros szalagot a csecsemő ruhájára és ágyára is kötnek:



Piros bojt lovon, igézet ellen. *Frendl Kata felvétele*

A kisgyereknek az ágyára szoktak tenni.

Az ágyára?

Az ágyára, igen, ahol van a kisgyerek, ilyen szalagot vagy mit tudom én, az ingecskéjére rávarrnak egy darab pirosat. Állítólag ez, akkor nem lehet megigézni. (F34)

A piros szalag nem korlátozódik az igézettől való védelemre, hanem más ártástól is megóv a születés körüli veszélyes életszakaszban. Szokás piros szalagot tenni a küszöbre is, hogy a házhoz járó *hitetlenek*¹³ ne ártassanak a csecsemőnek, mert a gyimesiek szerint piros, égető kiütések jelenhetnek meg azon a csecsemőn, akit hitetlen ember látogat meg. A „babalátóba” érkezőnek egyébként több kötelessége is van a rontás megelőzése érdekében. A csecsemőhöz érkezőkre a házbéliek különösen odafigyelnek; ha esetleg baja lesz a gyermeknek, akkor

¹³ Gyimesben azokat nevezik hitetlennek, akik házasság nélkül élnek együtt, csupán élettársi viszonyban. Általában az első gyermekük megszületése után kapják meg ténylegesen a „hitetlen” jelzőt a közösség részéről, mivel a közös gyermek megszületése előtti házasságkötés az elfogadott.



Igézés elleni piros bojt kutyán. *Frendl Kata felvétele*



Piros rongy gyümölcsfán, igézet ellen. *Csörge Barnabás felvétele*

legelőször is azt gondolják végig, hogy vajon ki járt a háznál, ki igézhette meg a kicsit.

A korom használata nemcsak figyelemelterelésre, hanem elcsúfításra is való, így az igézős embernek kevesebb eséllyel tetszik meg a korommal megjelölt személy. A kormot legtöbbször a puliszkafőzésre használt bogrács aljáról szedik, ahol az edény a leginkább kormos. Legtöbb adatközlőm a korommal való *megjegyzést* említette meg, mint a csecsemőre legjellemzőbb védekezési eljárást:

Régebb azt csinálták, hogy így az édesanyák, amikor a kicsi csecsemőt elvitték otthonról, akkor egy olyan lábast vaj üstöt, aminek szitós volt az alja, ahogy a karikán tüzelődött, akkor úgy az ujjikat megérintették, s a homlokát szitózták bé a kicsi babának, hogy ne igizzék meg. Ilyeneket csináltak. (N kb.60)

Régebben volt szokás, hogy igézet, és rontás elhárítása érdekében a kisgyermekre fordítva adták rá az inget, tehát „fonákul” húzták azt fel. Ma már ez nem gyakorlat.

Nézzük most, hogy ma milyen magatartásformák betartásával hiszik megelőzhetőnek a megigézést! Ez egyfelől az előírt tilalmak betartása által lehetséges. A legjellemzőbb tilalom, hogy az igézős ember ne dicsérje meg a veszélyeztetett embert vagy állatokat. Így például egy istállóba belépve, és az utcán sem szabad az állatok szépségére, egészségére, kövérségére utalni:

Akkor elmentem, messze a Regátba. Olyan két szép lovunk vót, hogy gyönyörű! Gyönyörű! Akkor ment az úton egy asszony. Fialat vót [...] s akkor aszmondja: Jaj, milyen két szép ló! Ilyent még nem is látott. Akkor az is már megigizte. (N75)



Zacskóból hasogatott piros bojt a ház sarkára tűzve. Pócs Éva felvétele.

Van, aki az istállóba sem szívesen enged be az igézős embert:

„Jaj, gyere, megnézem, hogy milyen” – a ...né. S há úgy jőne: „Né, há a malacaidat megnézem”, s meg es nézte, meg es döglöttek. Másodikkor, mikor megnézte, akkor vizet vettem, megmaradt. Eccer aztán megmondtam, többet nem jó ide, megigézi.

Ha mégis megtörténik a lehetséges igéző személlyel való találkozás, akkor bizonyos rituális cselekedetekkel elejét lehet venni a bajnak, így például „Phü-phü, menjen a pusztára!” elküldő formula elmondása közben háromszor kell a föld felé „tögni”.¹⁴

A köpés nemcsak a szimbolikusnak számító „eltöpdösésben” nyilvánulhat meg, hanem tényleges ráköpésben is:

És mit szoktak csinálni, hogy ne igézzze meg valaki a másikat?

Leköpi.

Igen?

Szembeköp. Vagy az állatot es, hogy ne igizze meg így reatöp, s ennyi.

Igen?

Igen. Vaj egy babát megnézünk, há arra es úgy reatöpünk, nehogy megigizzük, mondjuk.

Nem lehet tudni, ugye?

Nem lehet tudni. Én gondolom ez lehet babonaság es, csak mi es folytassuk az idősebbektől. (N55)

A ráköpés Pócs Éva szerint összefügg azzal az értelmezéssel, amely szerint az igézet rontó hatása elsősorban a testnedvek elvételével van összefüggésben, és így kiszáradást eredményezhet. Ezért kell köpéssel szimbolikusan visszaadni az esetlegesen elvett nedveket.¹⁵ Ez az elmélet a gyógyító rítusok által is igazolható, ahogy azt a továbbiakban majd látni fogjuk.

¹⁴ Ezt a gesztust nemcsak igézet ellen, hanem súlyos betegségek vagy rontás említésekor is szokás megtenni.

¹⁵ A humorális patológikus gyógyítás hagyományáról és alkalmazásáról a népi gyógyászatban: Oláh 1986, 41–88, illetve lásd Pócs 2004, 413–416.

Az igézés által veszélyeztetett személy szépségét tagadó eufemisztikus formula is esélyt adhat az elhárításra: „Phü, csúnya vagy!”, szintén „eltöpéssel” kísérvé. Ezt a lehetséges rontónak kell kimondania.

Kallós Zoltán leírja, hogy ha az igézésre képes egyénnek eszébe juttatják képességét, nem lesz képes az igézésre. Egy gyimesközéploki adatközlője szavaival élve: „Ha eszibe juttatjuk, akkor nem tud megigizni.”¹⁶ Álljon emellett egy 2005-ös adat, amely a piros bojtnek a figyelemfelkeltés mellett a preventív gesztusra – megköpködésre – felhívó szerepére utal:

Mikor így nagyot tőgyel a tehen, kell legyen kicsi borjú s nagyot van tőgyelve, vaj pedig nyáron is eléjön nagy tőgygel, akkor szokunk tenni a farkába egy kicsi piros fonalat. Reakössük, hogy jusson eszibe aki meglássa, hogy tőpje meg, hogy nehogy megigizze. (N65)

Az igézet tünetei, jelei

Az igézés jellemző tünetekkel jár, ezeket azonban nem mindenki ismeri fel azonnal. Általában egy öregasszony, a nagymama, vagy olyasvalaki közli az érintettekkel az igézet tényét, aki tapasztalatából adódóan ismeri annak jeleit. Általában ez az a személy, aki aztán meggyógyítja a megigéztet. Gyakorta ő az is, aki a gyógyítás módszereti továbbadja. Vegyük most sorra a lehetséges tüneteket állatok, növények és emberek esetében!

A jószágok betegségeit jól ismerik a gazdák, sok hagyományos állatgyógyító módszert alkalmaznak még napjainkban is. Vannak azonban esetek, amikor a racionális tudás nem ad magyarázatot az állat viselkedésére, betegségére. Ilyenkor kezdenek el igézetre vagy rontásra gyanakodni.

A jószág hamar belehalhat az igézetbe. Az állatok közül leggyorsabban a szópós malacok pusztulhatnak el, amelyek a szemveréstől „fosni” kezdenek. Ez kifejezetten a süldő malacok tünete:

Van egy asszony, ne bójött. Olyan szép hat malacom vót, mint hat mákvirág. Marika [menyéhez], néked beszélem. Nem telt belé két óra, az egész meg volt dögölve.

Megdöglöttek?

Megdöglöttek, mer én elmentem ki a kertbe gyomlálni, s mikor jövök, a malacok meg vannak dögölve. (N kb.65)

¹⁶ Kallós 1966, 139.

Egy asszony a malacok felpuffadásos tünetét ezzel a kifejezéssel írta le: „egyhamar a gyomrikra hat ez az igizet.” Ló és tehén megigézésére más jelek utalnak: a „szomorú” és a „bánatos” jelző gyakori kifejezés arra, hogy az igizet fogta jószág állapotát leírják. Az állat lógatja a fejét, nem eszik, nem iszik, nem lehet vele megfelelően dolgozni. A beteg állat állapotát leíró terminusok túlmutatnak a testi betegségek tüneteire: valami komolyabb, racionálisan nem megmagyarázható betegségek áll a háttérben. A következő rövid jellemzés a megigézett borjú állapotára utal:

Hát, olyankor nem eszik, s olyan komor, s letartsa a fejét, s szomorú, s látszik, hogy valami baja van. (N42)

Az irigység az állatokra vonatkozóan talán nagyobb jelentőséggel bír, mint az emberek esetében. Gyimesben rangjelző tény, ha valakinek szép, „kövér” állatai vannak. Egymással haragban, de legalábbis nem barátságos viszonyban álló családok közül a szegényebbik a másikat „nagygazdának” szokta nevezni, ami szintén szitokszónak számít. Ez egyértelműen az irigység megnyilvánulása, ami talán kapcsolódhat a jószágok megigézéséhez is.

A állat elsősorban azért jelent nagy gondot a gazda számára, mert nem lehet vele dolgozni, nem lehet a legelőre hajtani, és félt, hogy elhullik. Az ilyen jószágok gyógyításához tehát mihamarabb hozzá kell fogni. (Az állat megbetegedése esetén az állatorvos is rendelkezésre áll, akit főleg a súlyosabb esetekben hívnak házhoz.)

Amikor állatok megigézéséről esik szó, akkor általában megpróbálják felidézni, hogy ki lehetett az, aki az istállóban járt, vagy megjegyzéseket tett az állat szépségére, testi jegyeire. Ez azért is fontos, mert így tovább lehet adni az információt, hogy ki is az, akitől óvakodni kell. A különösen igézős személyek ismertek a faluban.

Nézzük most, hogy az embernek milyen betegséget okozhat az igizet! Emberre és a jószágokra is igaz, hogy az igizet tünetei általában hirtelen jelentkeznek. Ezeket a tüneteket súlyosságuk szerint csoportosíthatjuk. Minél később történik meg a gyógyítás, annál nehezebben orvosolhatók a panaszok.

A fejfájás egyértelműen jelzi a megigézést, ez a legáltalánosabb jele. Ehhez járulhat a lázas állapot is, amely izzadást vált ki; ez tovább növeli az igizés gyanúját:

Hogy van ez az igizés pontosan?

Nagyon fáj a feje. Csak akkor valaki egy picit megnyalintsa, akkor sós.

Sós a homloka?

Igen. Onnat tudják, hogy megigizték. (N69)

A lázas állapot jelzi a testnedvek elvesztésének, a kiszáradásnak a folyamatát, amelyet azonban a megfelelő intézkedésekkel meg lehet állítani.

Az arc színtelensége, sápadtság és rossz közérzet is igézésre utal. Az álmoság, levertség is gyakori velejárója, amit ásítózás is jelezhet. A csecsemő sírásából is legelőször igézésre következtetnek. Ilyenkor általában azonnal hozzálátnak a gyógyításhoz, elvégzik a megfelelőnek ítélt gyógyító rítust. Csak akkor hívnak orvost, vagy használnak gyógyszert, ha a választott gyógymód nem használ.

Az igézet okozta bajok legenyhébb fajtája az enyhe fejfájás, a súlyosabb pedig a halál. A fejfájásból akkor lehet súlyosabb probléma, ha nem állapítják meg időben az igézet tényét, és nem végzik el a szükséges gyógyítást. A súlyosabb tünetekről való beszéd során gyakran előfordul, hogy az idejében történő gyógyítás elmulasztására hivatkoznak. A gyermekek megigézése esetében igen gyakran, akár naponta visszatérnek a tünetek. Nem lehet csupán egy rítussal végleg megszüntetni az igézet okozta betegséget, a veszély folyamatosan fennáll.

Ha valaki „meghál az igézettel”, tehát a megigézés óta eltelik legalább egy éjszaka úgy, hogy nem kísérelték meg a gyógyítást, akkor a tünetek komolyabbra fordulhatnak. Több adatközlőm is megemlíttette, hogy ilyenkor a szívre is hat az igézet:

Hallottam ilyet, mondták, hogy ha valaki alszik egyet az igézetre, akkor az még súlyosabb lesz. Ilyenről tetszett hallani?

Igen, igen. Azt mondják.

Akkor még jobban fáj a feje, vagy...?

Igen, akkor már úgy a szívre hat, s hányingert érez, s ilyesmit. (N36)

Az igézettel való „meghálás” esetén nehezebb a bajból való kigyógyítás, ahogyan azt egy hidegségi asszony szavai alapján láthatjuk:

Ha valaki meghál az igézettel, hogy másnapra veszi észre...

Igen, akkor betegebb. Akkor má többször vetik a vizet. Kétszer-háromszor es. Még úgy es tartsák, hogy amíg a szén, a szén nem száll le, addig vetik.

S akkor utána jól lesz?

Hát igen. Már ha akkor nem gyavul, akkor vaj orvoshoz folyamodnak most. (N68)

Látjuk tehát, hogy az igézet folyamatosan rosszabbodó tüneteket okoz, ha nem segítenek a betegen. Ahogyan egy 74 éves asszony megfogalmazta, ilyenkor az igézet az embernek „öli a szívit”. A betegség szívre való hatása hasonló tünet,

mint az *ijedtség*¹⁷ által kiváltott panaszok. Az ijedtség állapota többnyire erős sokkhatás következménye, és szívfájdalommal, nyugtalansággal jár.

Egy másik betegség, a *szentantaltüze* is hasonló tüneteket okozhat, mint az igézet. Gyimesben számos betegség okaként nevezik meg a szentantaltüzét, és az igézettel kapcsolatba hozott fejfájás ennek is egyik tünete. A fent említett három, hiedelmekre épülő betegségek közül az igézet a leggyakoribb, az ijedés is viszonylag jellemző a csecsemők esetében, a szentantaltüze viszont egyre kevésbé jelenik meg valós betegségek okozó tényezőként.¹⁸

A növények megigézését illetően elsősorban a növény kiszáradását tekintik az igézet eredményének, ritkábban a gyümölcs lehullását.

Az igézet közvetlenül hat vissza arra, amit az ember megcsodál, így például ha az ember rajta felejt a szemét egy szép fülbevalón, azt a tulajdonosa elveszítheti. Egy bükkhavasi férfi lányának szőke haja is el szokott hullani az igézés hatására:

Mondjuk van a kicsi lányom, neki is van nagy haja. Tényleg, s olyanok vannak, hogy megigézik, s akkor kezd hullani a haja el. Ha észre nem veszi valami olyan ember. Ez így van. (F62)

Az igézetet halálökként gyakorlatilag csak állatok esetében nevezik meg. Ha az igézet okozta halált mégis emberrel hozzák kapcsolatba, akkor arról legfeljebb mint lehetőségről beszélnek. A gyors lefolyású halálos betegségeket és tisztázatlan eredetű betegségeket gyakran rontásnak tulajdonítják, az igézet ilyen esetekben szóba sem kerül. Gyimesben a rontástól sokkal jobban tartanak, mint az igézettől. Rontás ellen egyébként szinte lehetetlen a védekezés, míg az igézet esetében van mód elkerülni a bajt, illetve a gyógyítása is sokkal egyszerűbb.

Összegezve tehát a fentieket, az igézet az emberre vonatkozóan inkább kisebb, hirtelen jelentkező, és kezelés hiányában valamelyest súlyosbodó rosszullétek, leggyakrabban a fejfájás magyarázata. Állatok esetében viszont gyakori halálok lehet, amellet, hogy a jószágokra vonatkozóan is elsősorban a hirtelen fellépő betegségek oka.

¹⁷ Az ijedés a kisgyermekeket veszélyezteti, és éjszakai álmatlanságot, sírást, nyugtalanságot okoz. Gyógyítása önöntéssel, viaszöntéssel történik. Az öntés gyakorlata napjainkban sokkal kevésbé jellemző, mint az igézet elleni vízvetés. Az öntéshez értők száma is kevesebb, bár úgy tűnik, hogy ez régebben is így volt.

¹⁸ A szentantaltüze egykor sokkal jelentősebb szerepet játszhatott a betegségek származtatásában, mint napjainkban. Erre utal a visszaemlékezések alapján gyűjtött sokféle tünet, amit régen neki tulajdonítottak (például kiütés, fejfájás, részegség, rosszullét), viszont magát a jelenséget többnyire már nem tudják egyértelműen meghatározni.

A gyógyító tudomány átadása

Az emberek beszédéből és gesztusaiból következtethetünk arra, hogy a hiedelmekkel szemben az egyén milyen magatartást tanúsít. Gyimesben nem jellemző az igézet hiedelmeitől való elzárkózás, az általam megkérdezettek is viszonylag nyíltan beszéltek saját élményeikről és a hallomásból ismert esetekről is.

Az emberek gondolkodása, értékrendje itt különösen erősen igazodik a katolikus egyház által előírt normarendszerhez. Az egyház jelentős mértékben befolyásolja a gyimesiek mindennapi életét. A keresztény normarendszer megsértése esetén az egyház élhet bizonyos szankcionáló, megszégyenítő eszközökkel is, így például a plébános a szentmisén kiprédikálhatja azt, aki hisz a „bonaságokban”.

Az egyház és a vallás erőteljesen befolyásolja a gyimesiek elképzeléseit a ráolvasások, ráimádkozások, vízvetés és egyéb gyógyító rítusok alkalmazása tekintetében is. Ismét Kallós Zoltánra hivatkozom, aki a '60-as években szigorú papi tiltásról ír a ráolvasásokkal kapcsolatban.¹⁹ Általában a hiedelmek vonatkozásában napjainkban sem toleráns az egyház, de sejthető, hogy régebben még szigorúbb volt e téren.

A közösség tagjai különbözőképpen vélekednek az egyházi elvárásokról. Van, aki a gyógyító rítusokat, ráolvasásokat Isten szándéka ellen valónak tartja – vagyis nagyjából elfogadja az egyház álláspontját –, mások viszont a rituális gyógyítást kötelező szolgálatként, felebaráti segítségnyújtásként értelmezik, nem tartják bűnös dolognak. Megint mások véteknak, viszont hasznos dolognak tartják a vízvetést, és végzik annak ellenére, hogy a pap nem helyesli a rítus gyakorlását. Ha a gyógyító rítus használ, akkor előfordulhat, hogy az egyház elvárásai és tiltásai mellékessé válnak a gyógyítást végző szemében:

A plébános úr, a pap mit szól a vízvetéshez? Szokott erre mondani valamit? [...]

Biztos nem volna szabad, mert az ilyenekre a lelkiatya haragszik. [...] Nem kérdezzük, hogy szabad-e vaj nem. Csak jó, mert volt úgy, hogy megigiztek, s vizet vetünk, s elállott a fejem. Jobban lett. (N40)

Nagyon érdekes ugye, mert itt a katolikus vallásunk, az teljesen ellene van az ilyen kuruzslás, boszorkányságoknak, tehát erről nem, nem is szívesen. Például a mi pap bácsink, a ... pap bácsi, ő nem is mond senkinek erről, ő abszolút ellenzi az ilyeneket.

A vízvetést is, meg az ilyesmit is?

Vízvetést is, mindent. Tehát ezt, ilyen boszorkánykodást. (F34)

¹⁹ Kallós 1966, 145.

A katolikus egyház részéről megnyilvánuló tiltások oka talán a katolikus és az ortodox hit különbözőségéből, eltérő dogmatikájából és szertartásrendjéből is fakadhat. Az ortodox egyház valószínűleg a különböző gyógyító szertartásokat is engedékenyebben kezeli, bár ezzel kapcsolatban messzemenő következtetéseket kutatásom jelenlegi fázisában még nem vonhatok le.

A legfontosabb hatások a családban, a legelemibb társadalmi csoportban érik az embert. Ebben az elemi egységben dől el az, hogy a neveltetés és szocializáció révén az egyén milyen szinten kerül kapcsolatba a hiedelmekkel. Sok család már nem hisz bennük, és ők általában a vallásosságukra hivatkoznak. Ilyen családok régebben is voltak, ahogy egy idős hidegségi asszony beszámolója is alátámasztja ezt:

Má a mű korunkba má nem mentek ezek a dógok, ezek azok a régebbi dógok vótak, s az én édesanyám olyan vallásos vót, hogy ő nem foglalkozott ezekkel az ilyen dógokkal, ő nem... nem hitt az ilyesmikbe. S a mű családukba én, se az édesapám, sem senki, sem ezekbe az ilyen, hogy mondjam ne... beszélték, hogy a tehennek elveszik a zsíriját, s mit tudom ilyen, minden, én sose hallottam nálunk a családba soha ilyent. (N73)

A gyimesiek az igézetben való hitet nem feltétlenül értékelik babonaságként, sőt, sokszor összeegyeztethetőnek tartják vallásos lelkületükkel. Például akik értenek az igézet gyógyításához, meglehet, gyógyító feladatukban Istentől kapott küldetésüket is látják.

Az óvintézkedések és a gyógyító hiedelemcselekvések háttérében – mint már utaltam rá – a veszélytől való félelem áll. Az idősek és a fiatalabbak körében is élnek olyan elbeszélések az igézés konkrét eseteiről, amelyek példaként kívánnak szolgálni a közösség tagjai számára. Ezek a narratívák általában igézet okozta súlyos tünetekről és veszteségekről számolnak be, illetve kiemelik a gyógyító rítusok hasznosságát az igézet kezelésében. Sokan ezért óvatosságból megteszik az igézet elleni intézkedéseket, nehogy véletlenül – az elbeszélések igaznak bizonyulván – bekövetkezzen a baj. Van olyan vélekedés, amely szerint a gyógyító hiedelemcselekvések hatásában ugyan nem lehet teljes mértékben hinni, mégis jobb inkább megtanulni és elvégezni, mint elmulasztani azokat:

Aztán hogy mi igaz belőle, mi nem, azt... Amikor az embernek kicsi gyereke van, akkor igen, ez működteti. Úgyhogy ez van. (F34)

A családon kívül az ember életkor szerinti közössége is hatással van a gyógy módok, gyógyító rítusok terjedésére. Régen a fonókban összegyűlt fiatalasszonyok is átadták egymásnak a ráolvasás tudományát, ahogyan erről például egy 72 éves asszony beszámol:

De vannak aztán más versikék, mik voltak.

Mik vannak?

[...] Ugye én es csak egyet tudtam, gyermek voltam, én már sokat nem tudok. De vannak ott a patakokon, akik többet mondtak, s azok egymással közölték azokat a versikéket.

Így terjedtek ezek? Tanulták?

Igen, igen. Összegyűltek ketten fonóba, akkor elmondták egyik másíknak, akkor elment a hír. Na, így. (N72)

A fiatalasszonyok és szomszédok ma is terjesztik egymás közt az igézet gyógyításának módszereit. Egy bükkhavasi asszony a hegyi kalyibánál írta le magának a ráolvasást, attól az öregasszonytól, aki egy alkalommal unokájának vetett vizet:

Én es csak le kellett írjam, mert nem tudtam így kívülről, s ide le van írva.

Ja, igen.

Ide le van írva. Ott kinn a hegyen annyira, a leánkám úgy meg volt igyizve, úgy meg. Elvontunk a Balánra, s úgy fájtatta a fejit három nap, hogy nem tudta a párnáról venni fel. Ott volt egy szomszédasszony, s lementem, s mondom fújja el a fejit, az Isten megfizeti. S akkor elfűtta, s akkor elmonda ezt a vízvetést neki a fejire, vizet vetett, s megcsendesedett a feje. (N70)

Gyimesben többféle szabálya és tilalma van az igézetet gyógyító rítusok átadásának. Általában nem jellemző, hogy valaki élete végéig titkolná tudását. Memoratok is beszámolnak arról a képzetről, hogy a gyógyításra vagy rontásra képes tudományos emberek vagy asszonyok addig nem halhatnak meg, amíg tudásukat át nem adják valakinek. A való életben is jellemző, hogy a gyógyító módszerek ismerőinek igényük van rá, hogy átadják ismereteiket, hogy később másnak is hasznára legyenek. Legtöbbször szívesen, segítő szándékkal tanítják meg a gyógyító rítusokat annak, akinek szüksége lehet rájuk.

A legkötöttebb szabályozás szerint a tudást idős korban és csupán egy embernek lehet átadni. Előfordul, hogy az átvevő neme is meghatározott, például nő csak férfinak, férfi csak nőnek adhatja át a tudományát. Kevésbé kötött az a szabály, amely szerint az átvevőnek fiatalabbnak kell lennie. Ma Gyimesben leginkább ez az elv érvényesül. Előfordul az is, hogy semmilyen kötöttsége sincs az átadásnak.

A ráolvasásszövegek gyakorta terjednek írásos úton is. Ennek egyik előnye az, hogy mindig pontosan lehet elmondani a szöveget, ha valaki nem tudná megjegyezni. Előfordul azonban, hogy azért kell leírni a ráolvasás szövegét, mert a szöveget nem szabad a gyógyítón kívül másnak meghallania, ugyanis a kimon-

dott szónak ereje van; ha más is meghallaná a ráolvasást, akkor elvesztené hatását, nem lenne „érvényes”.

A gyógyítás és rítusai

Az igézetnek tulajdonított betegségeket a magyar nyelvterületen egykor nagyon változatos formákban gyógyították. Ebben a fejezetben a ma Gyimesben használt és leginkább elterjedt gyógyítási formákról írok.

Először is határozzuk meg, hogy kik lehetnek a gyógyító személyek! Kallós Zoltán az 1960-as évek közepén ezt írja: „A moldvai magyarságnál és a Gyimes völgyében legáltalánosabban elterjedt a szemmelverés, igézés elleni ráolvasás. Igézésre majd mindenki tud olvasni.”²⁰ Ez a megállapítás napjainkban már csak részben állja meg a helyét. Még ma is igaz, hogy a legtöbb ráolvasást az igézéshez kapcsolódóan lehet gyűjteni, és ezeket még többnyire használják is.²¹ A gyógyításhoz értők száma azonban lecsökkent, bár egyáltalán nem okoz gondot hozzátérő embert, asszonyt találni, ha a szükség megkívánja.

A gyógyításhoz értő személy szerencsés esetben maga a szülő, vagy a család egyik idősebb női tagja, általában a nagymama; e kedvező helyzetben nem kell „kívülállóhoz” fordulni baj esetén. Sokan viszont nem tudják, hogy miként gyógyítsák az igézet áldozatát, ezért olyan emberhez fordulnak, aki tudvalevőleg ért hozzá. Ezek az egyének nem kimondottan specialisták, a gyógyítás csak ritkán fő foglalkozásuk. Egy ismert bükkhavasi gyógyítóasszony például a gyógyfűvek és a masszírozás, „kenés” mellett a vízvetéssel is foglalkozik. Ellenpéldaként viszont felhozhatunk egy másik, hidegségi gyógyítót, aki nem tud vizet vetni, viszont a felesége bármikor szívesen elvégzi a rítust, ha valaki megkéri rá. Tehát egyértelműen nem határozható meg azoknak a köre, akik gyógyítóként számba jöhetnek. Annyi azonban biztos, hogy az idős asszonyok és a fiatal édesanyák közül kerül ki a legtöbb hozzáértő gyógyító, és kisebb számban lehet találni férfiakat is, akik értenek az igézet kezeléséhez. Mivel a csecsemőgondozás, gyermekgondozás feladata szinte teljes egészében a nők feladata, ezért az igézet gyógyításához is inkább a nők értenek.

A gyimesi csángók hite szerint ember, állat és növény egyaránt gyógyítható. Igézet okozta betegség ellen lényegében három rítus maradt meg napjainkra: a *fejelfűvás*, *eltöpdösés* és a *vízvetés*. Régebbi gyűjtésekben is leginkább ezekről lehet olvasni, illetve találunk még közlést csak a ráolvasásokról is. Önmagában a gyógyító szöveg használata – ma Gyimesben legalábbis – nem tapasztalható, és

²⁰ Kallós 1966, 139.

²¹ Ma már szinte csak igézet gyógyítására használatosak a ráolvasások, más okból csak elvétve.

valószínűleg régebben sem alkalmazták őket különállóan, valamilyen minimális mozdulat valószínűleg kellett, hogy kísérje ezeket a gyógyító szövegeket.

A jó gyógyítónak ismernie kell a helyes gyógyító eljárást, és így adott esetben a megfelelő ráolvasást vagy imát is tudnia kell. Talán a legfontosabb az, hogy legyen hite Istenben és a gyógyításban, az ima vagy ráolvasás gyógyító erejében. Egy ezzel a nézettel kapcsolatos gondolat:

Na milyen életet élt az öregasszony, aszmondja, megtanítom én magát vizet vetni. Mondom, én nem es hiszem. Hű, aszmondja, hinni kell, aszmondja, mert aki hiszen, az boldog. Aztán ő tanított vót meg, az az öregasszony. (N60)

Ezzel a nézettel van összhangban az a gyakorlat is, hogy „Isten nevében” gyógyítanak, ellenszolgáltatást és fizetséget nem várva. Az Isten nevében való gyógyítás motívuma a ráolvasás szövegében is megjelenhet:

Megvetem a vizet az Úr Jézus neviben,
mint az Úr Jézust megkeresztelte Szent János a Jordán viziben.
Kék szem megnézte,
fekete szem megigizte.
Menjen el erdőnek ágára-bogára.
Maradjon (az a nevezetű, vaj asszony, vaj leány, vaj férfi) olyan tisztának,
mint ahogy az anyja méhibe fogantatott. (N65)

E ráolvasás hatásosságát az ismerője is a hittel és a Jézus nevében való gyógyítással magyarázta:

Hát énszerintem az imádság [gyógyít]. Azt mondja ugye, megveti a vizet az Úr Jézus nevibe. Az az egy... csak az Úr Jézus segít rajta, nem én. Csak abba lehet hinni. (N65)

A gyógyulásban a betegnek is hinnie kell; a vallásos ember betegség idején az orvos segítségének hasznosságán kívül az isteni segítség bekövetkeztében is bízik.

Térjünk most rá konkrétan a lehetséges gyógyító rítusokra! Ember megigézése esetében az *eltöpdösés* a legegyszerűbb módja a tünetek gyógyításának, hiszen csupán a beteg homlokát kell megnyalni, egy rövid ráolvasást mondani, majd háromszor köpni. A *fejelfúvás* pedig csupán annyiból áll, hogy a betegre való ráolvasás vagy ráimádkozás kíséretében, általában háromszor, a beteg fejére kell fújni, és „el kell töpni” az igézetet. Ezeket az eljárásokat akkor alkalmazzák, ha nincs lehetőség szenesvizet készíteni. A fejelfúvás és az eltöpdösés tehát két „szükségmegoldásként” alkalmazott módszer, a vízvetésnél egyszerűbb, mégis

ritkábban gyakorolt rítusok. A vízvetés komplexebb rítus, ezáltal a neki tulajdonított gyógyító erő is nagyobb:

Hát mondják, hogy megigizték. Hogy fáj a feje, s biztosan megigizték, de hát. Akkor elfújjuk.

Azt hogy kell csinálni?

Az őz nyalja a borját a szeplőt,

és én – akinek mondom a nevit, Rebeka vaj Ibolya vaj mi –

Őz nyalja a borját a szeplőt,

és én Ibolyát az igizettől.

S eltöpdösöm, s ennyi. Háromszorig.

Háromszor kell csinálni, elmondani?

Igen, igen, elmondani, igen, igen. (N55)

Ez a ráolvasásszöveg összefüggésben van a fejelfúváskor végzett cselekedettel, hiszen ilyenkor néhányszor meg kell nyalogatni a beteg fejét, hogy elmúljon a fejfájás. Az elfúvás és eltöpdösés rítusaiban csak rövid és egyszerű ráolvasások jellemzőek. Ha nem használnak, akkor érdemes vizet vetni. (Ez a két rövid rítus sokszor a vízvetés folyamatában – általában a végén – kap helyet.)

A gyimesiek hite szerint az igézet tüneteit a leghatékonyabban *vízvetéssel*, vagyis *szenesvíz* készítésével és az azzal való kezeléssel lehet meggyógyítani. Ez a rí-



„Fejelfúvás”. Csörge Barnabás felvétele

tus eredetileg csupán diagnosztikus próba lehetett.²² Napjainkban emellett preventív, gyógyító és esetenként jósló funkciója is van.

A vízvetésnek számos változata, variánsa létezik, amelyek a különböző rítuselemek kombinációjaként jönnek létre. Általában minden vízvetéshez értő személynek megvan a maga jól bevált rítusvariánsa, de az is előfordul, hogy egy személy többféle variánst is ismer. Minden esetben lényeges, hogy a rítus szóbeli és gesztusbeli elemei helyes sorrendben kövessék egymást, különben „nem érvényes” a gyógyítás. Akkor sem tartják a vízvetést hatásosnak, ha a gyógyítást végző személy által mondott ráolvasást valaki kihallgatja, és így ellopja azt. Ezért a gyógyító legtöbbször halkán, „kicsikét” mondja a szöveget, általában maga elé, vagy a csésze víz fölé nézve. Előfordul, hogy emiatt a betegen és a gyógyítón kívül más nem lehet jelen a rítus közben.

A gyógyítás nemcsak egyszerű rutinművelet, hanem valódi közösségi szolgálat is, hiszen a hozzáértő embert bármikor meg lehet kérni a gyógyításra, ha szükség van rá. A gyógyítás során a gyógyító részesül a beteg fájdalomából, átveszi a megigézett magatartását. Erre vall több adat is – nem csak Gyimesből –, amely szerint a gyógyító ásít vízvetés közben. Íme egy példa:

Vízvetés közbe is van, hogy aki csinálja, az közben ásít, ugye?

Igen, igen.

És ez mit jelent?

Hát azt, hogy a betegség közölődik fel, na, hogy oszlik. Hogy aki csinálja jóra, arra es. (N kb. 60)

A következőkben egy 2005 júliusában megfigyelt rítust közlök, majd pedig bemutatom, hogy az egyes szakaszokban milyen főbb eltérések, variálódások lehetségesek. Ezt a vízvetést egy 70 év körüli hidegségi asszonytól láttam, aki kérésre mutatta be, hogy hogyan szokta készíteni a szenesvizet, és hogyan gyógyít vele. A szöveggel párhuzamosan a gesztusokat is bemutatom.²³ A bemutatandó vízvetési rítus különlegessége, hogy a szöveges részben az egyházi imádságok és a ráolvasás mellett egy archaikus ima is szerepet kap.²⁴

²² Pócs 2004, 409.

²³ A vízvetés rítusának komplex elemzését csakis a szöveg és a gesztusok egymással szinkron bemutatásával lehet elvégezni. Ezt a módszert alkalmazza egy csiki példán Balázs Lajos is (Balázs 2002).

²⁴ Egyes gyógyító célú ráolvasásokban archaikus imamotívumok is megtalálhatóak. Ilyen példákat olvashatunk Erdélyi Zsuzsanna gyűjteményes kiadványában (Erdélyi 1999) és Tánczos Vilmos gyimesi gyűjtésében is (Tánczos 1994, 215–218). Az általam hozott példában nem csupán az archaikus ima egyes motívumainak ráolvasásokba épüléséről van szó, hanem egy teljes ima kapcsolódik a vízvetés rítusához.



Vízvetés gyufából. Csörge Barnabás felvétele

Szöveg

Cselekmény

A gyógyító bögrét készít elő, amelybe bal kézzel vizet merít egy vödörből. Az asztalra egy késsel keresztet húz, és a kereszt jelére helyezi a bögrét. Hét gyufaszálat és egy hamutartót helyez az asztalra.

Atyának és Fiúnak és Szentléleknek. Én Istenem!

Keresztet vet.

*Mi Atyánk, az Úristen, ki a Mennyekben lakik.
Szenteltessék a Te áldott szent neved,
jöjjön el a Te országod,
legyen meg a Te akaratod!
Úgy, mint a Mennyben, úgy a földön is.
Mindennapi kenyerünket add meg nekünk ma,
és bocsásd meg vétkeinket,
miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek.
És ne vígy minket kísértésbe, de szabadíts a gonosztól!
Ámen.*

Késsel keresztet húz a bögre szájára, majd letakarja tenyerével a bögrét. Ezután háromszor keresztet húz a bögre szájára. A kést az asztalra helyezi.

*Üdvözlégy Mária,
kegyelemmel teljes,
az Úr van teveled.
Áldott vagy te az asszonyok között,
és áldott a te méhednek gyümölcse,
Jézus.
Asszonyunk, Szűz Mária,
Istennek szent anyja,
imádkozzék érettünk, a bűnösökért most és halálunk...*

Az első gyufát meggyújtja, majd a késsel a vízbe üti a gyufafejet, a gyufa többi részét a hamutartóba teszi. A vízbevetés után késsel keresztet húz a bögre szájára

*Most segíts meg Mária,
ó irgalmas Szűzanya!
Keservit a bűnnek, bajnak
eloszlatni van hatalmad.*

A második gyufát meggyújtja, késsel vízbe üti a gyufafejet, majd a késsel keresztet húz a bögrére. Ugyanígy jár el a harmadik gyufával is.

*Hol már ember nem segíthet,
a te erőd el nem törik.
Hú imáit gyermekidnek
nem, te soha nem veted meg.
Hol a szükség kinja nagy,
mutasd meg, hogy anyánk vagy.
Most segíts meg Mária,
ó irgalmakkal való Szűzanya.
Amen.*

Szent János ment... Ó édes Istenem!

[szövegtévesztés]

Szent János!

*Arra kérlek, hogy szemekkel
megverted,
s meg is igizted.*

*Boldogságos Szent János, vigasztald
meg az ő fejit!*

*Szem megnézte,
szív megszerette.*

*Boldogságos Szent János, vigasztald
meg az ő fejit!*

*Ma szent aranyos péntek,
kimegyek az ajtóm eli,
feltekintek a csillagos égre.*

*Nyitva látom mennyország kapuját,
azon belül mennyország ajtaját.*

*Abba látok egy aranyszéket,
benne ül a világ ura, Jézus Krisztus
színe elváltozva, szíve szomorodva.
Odamene Szent Lukács evangélista
és kérdi:*

*Miért sírsz, miért sírsz ó én Uram, meg-
váltó szent Atyám?*

*Hogyne sírnék, hogyne sírnék,
magos keresztfára felvezetnek...*

A negyedik, az ötödik és a hatodik gyufát az előbbieik szerint veti vízbe. A hatodik gyufa után letakarja tenyerével a bögrét.

A hetedik gyufát meggyújtja, az égő gyufával keresztet vet a bögre fölé. A késsel a gyufafejet a vízbe üti, majd a késsel keresztet húz a bögre szájára. Amíg végigmondja az imát, folyamatosan keresztet húz a bögrére, és tenyerét időnként a bögre szájára teszi. Az utolsó szavak közben a késsel háromszor keresztet húz a vízbe, kezével keresztet vet a bögre fölé, majd a kést a bögre mellé helyezi.

[szövegtévesztés]

*magos hegyre felvezetnek,
magos keresztfára felszegeznek.
Az én két szép kezemet kétfelé szegezik,
az én két szép lábamot egymásra verik.
Vaslándzsákkal megszurkodnak,
vaskestyűkkel megfogdosnak,
rút nyálakkal megköpdösnek,
véres kendővel letörölnek.
Bizony, bizony mondom nektek!
Ki ezt elmondja este lefektibe, reggel felkeltibe,
halála előtt megjelenek,
s én átviszem a pokol tüzén. Ámen*

Ezután megitatják a vízből a beteget:

Na most már ebből lehet. Ahány szem, ahány szál van benne, annyi cseppet iszik az, aki beteg. [...] (Férje: Arról lehet látni, hogy meg van igizve.) [a csésze aljára sülllyedt gyufadarabokból] Hogy súlyosan meg van igizve. De ha nem imádkozik, nem száll le! S akkor iszik, hármot vagy kilenc cseppet iszik, és akkor megmossák így a tenerét, a szívit, a szívit, s a fejít, s a homlokát, s a kezít, s akkor nekifognak, s így elviszik, s aszmondják: Akkor igizték meg ezt az embert, aki beteg, amikor ezt a kertet! Na. (N kb. 70)

A vízvetést Gyimesben tűzhelyből kivett parázssal, vagy égő gyufával végzik, csak elvétele van adatunk arról, hogy más anyagokat is felhasználnának.²⁵ Egy adatközlőm az igézet súlyosabb tüneteket okozó fajtájának gyógyításakor vasdarabokból vet vizet:

De van olyan, hogy megaluszik vele, tudja-e? Meghál vele. S akkor beteg. Még betegebb.

Hogy alszik egyet erre az igézetre?

Igen, igen, akkor még betegebb. Akkor többször kell.

Akkor mi történik vele, hogyha még betegebb lesz?

Nehezebb, szóval rosszabb. De csak veti a vizet, s helyrejő. Úgy is van, hogy akkor vasat melegítnek meg.

Vasat melegítnek?

Igen, és akkor azt veti belé a kannába. (N71)

²⁵ Más tájegységeken például szokás volt kukoricaszemetet, zabszemet, szomszéddal közös kerítésből vágott elszenesített forgácsot, és még sok egyéb anyagot, tárgyat is a vízbe helyezni. Néhány példa a vízvetéshez használt egyéb anyagokra: Csögör 1998, 204–208.

A rítus előkészületi része a tárgyak előkészítése és a vízvétel. A vízvételhez teljesen hétköznapi tárgyakra van szükség, példánkban egy bögrére, egy késre és egy hamutartóra. A kés helyett sokszor ollót használnak, de van, amikor egyikre sincs szükség. A vízvétel többféleképpen történhet: patakból, kútból és vödörből is szokás meríteni, általában balkézzel. Patak esetén a leggyakoribb előírás, hogy a folyásiránnyal megegyezően kell meríteni. A patakról hozott vizet egyes szabályok szerint szó nélkül kell hazavinni, a föld felé nézve. A vízzel teli bögrét példánkban az asztalra húzott keresztre helyezi a gyógyító, ezáltal kijelöli a gyógyító anyag létrehozásának megszentelt terét. Más variánsokban a bögre víz a földre vagy székre húzott keresztre kerül.

Az előkészületek után a rítus elvégzése következik. Peldánkban egyházi imádság, ráolvasás és archaikus ima is szerepel a szöveges részben, azonban ez nem minden esetben van így. Előfordulhat, hogy a rítus némán, szöveg nélkül zajlik, vagy esetleg csak a ráolvasás vagy ima, máskor mindkettő szerepet kap a rítus során.

A szöveghez kapcsolódó gesztusok közül a leggyakoribbak: a kereszttetés, a pohár körülkerítése ollóval vagy késsel, a bögre tenyérrel való letakarása, és néhány csepp víz széthintése a lakásban vagy az istállóban, illetve visszahintése a tűzbe. A kereszttetések egyrészt az imával járnak együtt, emellett térkijelölő, és kvázi vizet megáldó szerepük is van. Esetenként megfigyelhető a visszafelé (az óramutató járásával ellentétes irányban) való körözés a bögre fölött, amely a betegség szimbolikus megsemmisítéseként magyarázható. Ezt a funkciót a moz-



Vízvétel szénből. Csörge Barnabás felvétele

dulathoz kapcsolódó szöveg is megerősíti: „Térj meg, térj meg, te gonosz igézet!” A bögre letakarásának az a szerepe, hogy a szén vízzel való érintkezésekor képződő füstöt a bögrében tartsa, az is a gyógyító anyag részévé váljon.²⁶ A szenesvíz széthintése a jövőbeni megigézést előzi meg, és a ház vagy istálló védelmében történhet. A gyógyítást végző személy nem feltétlenül van tudatában e mozdulatok jelentőségének, ő csak a megtanult, jól bevált mozdulatokat végzi egymás után.

A rítus végzése közben vízbe vetett széndaraboknak elsősorban diagnosztikai szerepük van: nevezetesen a széndarabok lesüllyedéséből, illetve felszínen maradásából lehet az igézet tényére és mértékére következtetni.

Háromszorig elmondja. Veszen három gyufaszálat, s meggyújtja, így keresztet vet a kannára, így rea, s akkor ha leszállnak azok a gombok ahogy elégnak a gyufaszálak, ha leszállnak a fenekibe, azt mondják meg van igizve, ha pediglen nem szállnak le, azt mondják nem. (N68)

A víz alá süllyedt széndarabok az igéző neméről is árulkodhatnak, továbbá a vízbe dobott széndarabok helyzetéből meg lehet jósolni, hogy a beteg meggyógyul-e, vagy belehal az igézetbe.

A gyógyítás során a szenesvizet általában a helyszínen fel is használják: megkenik, illetve megitatják vele a beteget. A szenesvizet a szenteltvízhez hasonlóan használják:

Mikor így a disznó megmalaczik legtöbbször, valaki olyan jár, azt igizi meg. Csak a malacok, hogy ásítoznak, s úgy feküsznek, s nem kapják helyüköt, akkor vizet vet vagy szenteltvízzel meglocsolod, azt szoktam örökké így az istállóba is [széthinteni]. (N36)

A szenesvíz és a szenteltvíz hatását majdnem azonosnak tartják. A vízvetés egyik ismerője a vízszenteles mozdulatait és a szenesvízre való imádkozást nagyon hasonlóknak tekinti, a szenesvíz és a szenteltvíz gyógyító erejét is az imádás hatásának tulajdonítja:

Olyasmi ez a szenesvíz, mint a szenteltvíz?

Igen, már imádkoztak rajta. Nem pont olyan, mert ugye a pap másként csinálja, de úgy es imádkoztak rea. (N68)

²⁶ Vajkai Aurél borsavölgyi gyűjtésében ezt a gesztust ráfúllasztásnak nevezi: „...tenyerével a poharat lefogja (= *ráfúllasztja*)...” (Vajkai, 1943 102).

Ennek alapján a szenesvizet értelmezhetjük „szentelmény-pótló”-ként, amely a rámondott imák által nyeri el hatásosságát.²⁷ A gyimesiek az állatoknak vetett vizet az istállóban széthintve szinte a pap házszentelő mozdulatait utánozzák. A szenesvíz sokrétű felhasználási módját mutatja, hogy még a koca emlőire is lehet hinteni belőle, hogy a kismalacok ott érintkezzenek vele, és így meggyógyuljanak.

A vízvetés záró aktusaként a szenesvizet „el kell önteni”, vagyis meg kell szabadulni tőle. Ezt általában olyan helyen teszik meg, ahol nem jár senki, és nincs semmilyen szennyeződés. A tiszta helyre való elöntés azért fontos, mert a szenesvíz imádság mellett készül el, így nem szabad tisztátalan hellyel érintkeznie. A vizet általában fa tövére vagy ház oldalához öntik. Ezzel próbálják biztosítani, hogy az igézet lehetőleg ne térjen vissza, és ennek érdekében rövidke ráolvasások is elhangzanak, például: „Akkor igézzenek meg, mikor ezt a kerítést!”.²⁸ Az elöntés után a poharat a gyógyítás napján már nem használják, ezért szájával lefelé borítva teszik el.

A szenesvíz gyógyhatását nem csak a vízre mondott imádság és ráolvasás eredményének tartják. Elterjedt vélekedés, hogy a szén és a víz érintkezésekor egy olyan reakció játszódik le a vízben, ami szintén gyógyhatásúvá teszi a vizet:²⁹

De a végén ebbe az van, hogy a szén maga, ami a vízbe van, az gyógyít. Mondjuk, ha gyufa, ha... (N68)

A szén, met a szén gyógyít. Igen. (N60)

A gyufa jobb gyógyít! (N70)

A szén jobb, mint a gyufa! (N60)

[...]

A szén használ inkább vagy az olvasás?

A szén, szén! (N60)

És az olvasások?

Az es, az es. Ki hogy tudja! (N70)

A gyógyítás nem feltétlenül fejeződik be a gyógyító rítus elvégzésével. A beteget általában nyugodt körülmények közé helyezik, lefektetik, pihentetik, tehát ra-

²⁷ A szenteltvizet ritkán igézet gyógyítására is használják úgy, hogy széthintik az állatok között az istállóban, vagy megkenik vele a beteg fejét. Egyszerű fejfájás gyógyítására is használatos a szenteltvíz, ahogyan tulajdonképpen a szenesvíz is arra való.

²⁸ Az elöntésnek vannak más formái is, amelyek Gyimesre nem jellemzőek (például az útra keresztesen elöntött vízzel a járókelők magukkal vihetik az igézetet).

²⁹ A Borsa-völgyében a szenesvizet ájulás esetén és szélhajtóként is használták (Vajkai 1943, 102).

cionális módszerekkel is próbálják orvosolni a rosszullétet. Ha ezután nem tapasztalható javulás, akkor a rítust ajánlatos megismételni.

Összegzés

Az igézet hiedelemrendszere a gyimesi magyarság körében napjainkban is jelentős szerepet játszik. Összefoglalva legfontosabb következtetéseimet, a következőket mondhatom:

- Az igézet hiedelemrendszere Gyimesben inkább a hirtelen bekövetkező, többnyire gyors lefolyású betegségek, rosszullétek magyarázatára szolgál. A sokáig elhúzódó, nehezen megmagyarázható és súlyos betegségeket (például rák, bénulásos betegségek) szándékos rontás (*fermekálás, megcsináltatás*) eredményének tartják. Az igézést ezzel szemben nem szándékos ártásként tartják számon, éppen ezért az igézésre képes személy sem bírálát tárgya.

- Nemcsak külső jegyekhez, hanem belső tulajdonságokhoz is társítható az igézésre való képesség. Ilyenek a „kívánósság” és az irigység, amelyek közül inkább az előbbi jellemző Gyimesre.

- Az igézet leginkább a csecsemőket, kisgyermekeket és a fiatal állatokat veszélyezteti. Ennek következtében elsősorban ők kerülnek a figyelem központjába, mind a prevenció, mind pedig a gyógyító stratégiák tekintetében.

- A veszélyeztetett állatok köre igazodik a tehénrontás hiedelméhez: a teheneket inkább a tejelvéttel is együtt járó rontás fenyegeti. A többi haszonállatot nagyobb eséllyel igézik meg.

- Az igézettől való óvakodás összekapcsolódik a presztízvesztéstől és az egzisztenciális veszteségtől való félelemmel (dísznövények elfonnyadása, állatok megbetegedése és elhullása).

- A prevenció stratégiák köre napjainkra szűkül, illetve részben funkciójukat veszítették egyes, eredetileg megelőző jellegű cselekedetek.

- A gyógyítás eseménye leggyakrabban a családon vagy a szomszédságon belül zajlik.

- Az egyház elvárásai nyomán többféle attitűd alakulhat ki az igézettel kapcsolatban. Az igézetet nem kimondottan sorolják a babonások közé, viszonylag elfogadott a léte. A vallásos élet és az igézetben való hit, és ennek nyomán az igézet okozta betegség gyógyítása többnyire összeegyeztethető, de a tanult hagyomány, a gyógyítás tapasztalt hasznossága és az egyházi normarendszer szembenállása dilemmahelyzetekhez is vezethet.

- Napjainkra az igézetre vonatkozóan a vízvetés vált az egyik leggyakrabban alkalmazott gyógyító rítussá. Egyes variánsai a szöveges és gesztusbeli elemek

tekintetében is különösen összetettek, de nagyon egyszerű formái is léteznek. A vízvetés a csecsemőgondozás szinte mindennapos velejárója.

- A rituális gyógyítás mellett racionális módszereket is alkalmaznak az igézet gyógyításában (tabletta bevétele, pihentetés, állatorvos kihívása).

- Az igézetet gyógyító rítusok átadása napjainkban többnyire csak minimálisan szabályozott, de még élnek az átadás kötöttebb formái is.

- Az igézés hiedelemrendszerében – az igézés létrejöttében és gyógyításában, valamint a gyógyító ráolvasások átadásában – nagy jelentősége van a szómágiának.

Gyimesben még napjainkban is jellemző, hogy egyes racionálisan meg nem magyarázható betegségeket hiedelmek alapján eredeztetnek. Az igézet elfogadott betegségmagyarázat, többnyire létező veszélynek tekintik. Emellett a rontásnak, átoknak és esetenként az ördögi megszállottságnak van jelentősége ilyen tekintetben. Ezzel szemben a hiedelemlények betegségokozó képességében már egyre kevésbé hisznek: a *szépasszonyok* és a *lödércek* által megbetegített emberekről ugyan még ma is hallhatunk történeteket, viszont tényleges betegségokozóként már egyre kevésbé hivatkoznak rájuk.

Gyimes ugyan még ma is archaikus kultúrájú vidék, viszont már sok külső hatás éri a közösséget, amelyek – előbb vagy utóbb – jelentős változásokat foghatnak hozni a gyimesiek mindennapi életébe és szellemi kultúrájába. Azonban az igézetet megelőző és gyógyító rítusokra jelenleg vitathatatlanul igény van, amelyek nem feltétlenül fognak külső hatásokra megszűnni. Ma Gyimesben még élő néphitként figyelhetjük meg az igézetet, ugyanakkor jelei vannak már a változásoknak is, amelyeket érdemes lesz a továbbiakban is nyomon követni.

Bibliográfia

ANTALNÉ TANKÓ Mária

2003 *Gyimes-völgyi csángó népi gyógyászat*. Budapest, Európai Folklór Intézet–L'Harmattan.

BALÁZS Lajos

1999 *Szeretet fogott el a gyermek iránt. A születés szokásvilága Csíkszentdomokoson*. Csíkszereda, Pallas-Akadémia Könyvkiadó.

2002 Látható és rejtett szinkronizáció és diakrónia az igézés gyógyításában. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásantológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről III./ Budapest, Balassi Kiadó, 400–411.

CSÖGÖR Enikő

1998 *Tordatúr hiedelemvilága*. Bukarest, Kriterion.

ERDÉLYI Zsuzsanna

1999 *Hegyet hágek, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok*. Pozsony, Kalligram.

HARANGOZÓ Imre

1998 *Krisztusz háze aranyos. Archaikus imák, ráolvasások, kántálók a gyimesi és moldvai magyarok hagyományából*. Újkígyós, Ipolyi Arnold Népfőiskola.

KALLÓS Zoltán

1966 Ráolvasás a moldvai és gyimesi csángóknál. *Műveltség és Hagyomány* 8. Debrecen, 137–156.

OLÁH Andor

1986 „*Újhold, új király!*” *A magyar népi orvoslás életrajza*. Budapest, Gondolat.

PÓCS Éva

1981 Szemverés. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* 4. Budapest, Akadémiai Kiadó, 636–638.

2004 Igézet, szemverés: a nézéssel való rontás hiedelmei és rítusai. In Pócs Éva (szerk.): *Áldás és átok, csoda és boszorkányság. Vallásantológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről IV./ Budapest, Balassi Kiadó, 402–435.

SALAMON Anikó

1987 *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák*. Budapest, Helikon.

TAKÁCS György

2001 *Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasók*. Budapest, Szent István Társulat.

TÁNCZOS Vilmos

1994 *Gyimesi archaikus népi imádságok és ráolvasások.* /Krizsa János Néprajzi Társaság Évkönyve 2./ Kolozsvár, 211–243.

VAJKAI Aurél

1943 *Népi Orvoslás a Borsavölgyében*. Kolozsvár.

VIDÁK Tünde

2001 A születés. In Pócs Éva (szerk.): *Két csiki falu néphite a századvégen*. Budapest, Európai Folklór Intézet–Osiris Könyvkiadó, 81–136.

A folklór, az írásbeliség és a tömegkultúra együttélése, s a folklorista lehetőségei a mai Gyimesben

Előzetes megjegyzések

Magam eddig három alkalommal, nagyjából hathétnyi terepmunkát végeztem Gyimesben.¹ Ez az idő rendkívül kevés ahhoz, hogy az ember érdemben tudjon nyilatkozni, csupán arra elegendő, hogy észrevételeit, reflexióit összefoglalhassa. Ez idő alatt harmincórányi anyagot rögzítettem magnóval, feljegyzéseket készítettem, ám nem érzem úgy, hogy Gyimeközéplek mai folklórjának jó ismerője volnék. Dolgozatomat így problémafelvető jellegűnek szánom, amelyben kijelölöm egy nagyobb kutatás elméleti és módszertani kereteit, kulcskérdéseit. E munka háttéréül néhány olyan jelenben folyó kutatás szolgál, amelyek napjaink falusi kultúrájának komplex, a korábbi folklorisztikai premisszákat felülíró, s új irányba mutató megközelítésére vállalkoznak.²

Alapvető kérdések a gyimesi folklórkutatás mai helyzetével kapcsolatban

Gyimes – a moldvai csángóság mellett – immár évtizedek óta a néprajztudományi kutatások fellegvára, mert néprajzi zárványként sok olyan jelenséget őrzött meg, amelyek a Kárpát-medence többi részén mostanra már nyomaikban sem lelhetők fel. Archaikusnak mondott kulturális elemek megléte, a zárványjelleg, valamint a ma is nagyon hagyományos gazdálkodási mód jelenti Gyimes

¹ A T 49175 számú OTKA-program keretében.

² Keszeg 2004; Lengyel 2004.

legfőbb vonzerejét a kutatók számára. A rendszerváltást megelőzően a hatalom igyekezett akadályozni a néprajzosok munkáját, azóta Gyimes a néprajzkutatók, kulturális- és szociálintropológusok, valamint a táncház-mozgalom tagjainak Mekkájává vált.³ Nyaranta tucatjával árasztják el a települést a kutatók, egyetemi hallgatók. Emellett a táj, a hagyományos életforma számos érdeklődőt, turistát is oda vonz, sok magyarországi vesz házat, és igyekszik követni, „elmélyülve megismerni” ezt a paraszti életformát. A rendszerváltás óta felélénkült az önkéntes gyűjtőtevékenység, valamint a falusi turizmus is, s utóbbinak is fontos motívuma a népi kultúra megismerésének, megélésének szándéka. Nem szervezett keretek között zajlik, hanem informális kapcsolatok mentén szerveződik, s ez a gyimesiek számára is lehetőséget teremt valamelyest kívülről látni, átértelmezni saját kultúrájukat, kulturális elkülönülésüket.

A legfrissebb Gyimesről szóló szakirodalomban sokféle kutatói attitűddel találkozhatunk, amelyek a mai gyimesi állapotok két véglete, a megmaradás és az elmúlás fogalmainak két szélső pontja körül, illetve között artikulálódnak. Ennek érzékeltetésére álljon itt néhány példa.

A szövegfolklorista Magyar Zoltán a következőképpen nyilatkozik gyimesi tapasztalatairól: „A felvázolt gyimesi tájnak manapság mintegy tizenötezer lakosa van, akik az egyetlen lehetséges életmódot folytatva, többnyire állattenyésztésből és tejtermelésből élnek. [...] Lényegében a magyar nyelvterület egyik legarchaikusab hagyománykomplexuma, s ez kivált érvényes hiedelemviláguk és szövegfolklorjuk itt tárgyalt műfajára.”⁴ A Gömör-tornai-karszton [...] kívül ez a kistáj a magyar mondahagyomány legeredetibb vidéke, amelynek *szövegfolklorja töretlenül él és hat napjainkig.*⁵

A szociálintropológiai kutatásokat folytató Biczó Gábor tapasztalatai ezzel szemben a következő néhány – kiragadott – mondatban foglalhatóak össze: „Gyimes szociokulturális alapviszonyai az 1990-ben bekövetkezett politikai fordulat óta radikálisan megváltoztak. [...] Igaz ugyan, hogy a gyimesiek valóban sok – manapság közkeletű kifejezéssel élve – hagyományos kulturális elemet megőriztek. Elsősorban a napjainkig meghatározó transzhumáló állattartás kiegészítő tevékenységeihez – tejfeldolgozás, legelőgazdálkodás, erdőművelés – kapcsolódó munkafolyamatok, ezek eszközkészlete, valamint a félig-meddig autarch életmód maradtak napjainkra Gyimes archaizmusának utolsó rezervátumai. A gyimesi tradicionális kultúra a folklórban [sic!]⁶ oly sokat hivatkozott reprezentatív formái – tánc, énekkultúra, viseletkészítő háziipar – az elmúlt tíz esztendőben gyakorlatilag eltűntek, esetleg fellelhető maradványaik

³ Vö. Biczó 2005, 467.

⁴ Magyar 2003, 30.

⁵ Magyar 2003, 36. [Kiemelés tőlem, M. É.]

⁶ Helyette: folklorisztikában.

nem szerves alkotóelemei a társadalmi életgyakorlatnak.”⁷ Ugyanő egy korábbi munkájában így fogalmazott: „A hagyományosnak nevezhető életmód, kultúra s társadalomszerkezet a rendszerváltásig a modernizációs hatásokat integrálta és átalakította. Azonban 1990 után a természetes és a gyimesi kultúrát egyensúlyi állapotban megőrző képesség már kevésbé volt hatékony eszköz a hirtelen – és az élet minden szintjén – megjelenő modernizációs kihívásokkal szemben.”⁸

A gyimesieké tehát ma már nem az a teljesen elszigetelt, archaikus életmódot folytató, kulturális és földrajzi értelemben is elkülönülő társadalom, amelynek a hetvenes évek pillanatfelvételei mutatták. Sokan járnak idényjelleggel, vendégmunkásként, vagy életmódszerűen Magyarországra dolgozni, sőt, az elsősorban építőipari szakmunkát vállaló gyimesiek a világ távolabbi pontjaira is eljutnak. Az elmúlt évtizedekben a férfiak jelentős része, de sok asszony is a közeli városba, Csíkszeredába járt naponta munkába. A világról való ismereteik így sok új információval gazdagodtak, világlátásuk az elmúlt évtizedekben sokat változhatott. A középgeneráció és a náluk fiatalabbak nagy része középiskolát végzett, szakmát tanult.

Hosszú időn keresztül a kutatók elsődlegesen a hagyományosnak mondható elemek felgyűjtésén fáradoztak. A gazdálkodás és a gazdaság anyagi eszközei, a gyimesiek régies viselete, s végül, de nem utolsósorban a gyimesi folklór érdekelte a gyűjtőket. Az elsődleges érdeklődés a hatvanas-hetvenes években azokra a műfajokra irányult, amelyek a magyar nyelvterület többi részén ebben az időszakban már alig voltak gyűjthetőek: például a balladára, illetve olyan különleges műfajokra, amelyek specifikusan jellemzőek voltak erre a tájra.⁹ Gyimes, és ezen belül Gyimesközéplek folklórjáról számos hiteles, szakmailag magas színvonalú szövegközlés látott eddig napvilágot. Kallós Zoltán,¹⁰ Salamon Anikó¹¹ és az őket követő szerzők vagy tucatnyi kiadványában és szövegközlésében tulajdonképpen kanonizálódott Gyimes klasszikus folklórrepertoárjának egy része.¹² A kutatók figyelme azonban nem terjedt, terjedhetett ki valamennyi műfajra; a rendszerváltást megelőző időszakban a gyűjtés még nem zajlott rendszerezően, az a néhány szakember, aki akkor eljutott, eljuthatott Gyimesbe, speciális érdeklődésének megfelelően gyűjtött. Komplex vizsgálatok, illetve a teljes folklóranyag bemutatását célzó monográfiák pedig nem készültek. A terület

⁷ Biczó 2005, 467–468.

⁸ Biczó 2003, 40.

⁹ Bosnyák 1987.

¹⁰ Kallós 1960.

¹¹ Salamon 1975; 1987.

¹² A teljesség igénye nélkül néhány jelentős munka: a már hivatkozott Magyar Zoltán (2003) és Takács György (2001) reprezentatív gyűjteménye emelkedik ki az elmúlt évek terméséből.

szövegfolklorjának palettáján leginkább a meseanyag hiánya feltűnő, amelynek feltárására az utóbbi években vannak ugyan kísérletek, de ma már nagy valószínűséggel lehetetlen a teljes gyimesi meseélet rekonstruálása.¹³ Az utóbbi másfél évtizedben számos önkéntes gyűjtő, helyi értelmiségi is publikált gyimesi folkloranyagot.¹⁴ Az úgynevezett specialisták, a folklor-alkotások előadásának nagy egyéniségei, az egykori hagyományos szellemi kultúra utolsó őrei mára professzionális adatközlőkké váltak. Számosan közülük nagyjából tisztában vannak az-
 zal, hogy a néprajzos mit kérdezhet tőlük, és milyen választ vár.

A monográfiák, gyűjtemények kimerevített, időben sehová sem köthető képet nyújtanak a gyimesiek folklorjáról. Nem árulnak el semmit azzal kapcsolatban, hogy azok, akik a rögzített szövegeket magnóra mondták a gyűjtő-szerkesztő számára, milyen viszonyban voltak az általuk elmondottakkal. Használták-e még más esetekben is ezeket a szövegeket, vagy csupán a néprajzos kedvéért elevenítették fel ismereteiket. A szakirodalom egy része nem nyújt egyértelmű támpontot ennek megítélésében: különbséget kell tenni aközött, hogy egy műfaj, szövegtípus variánsai *gyűjthetők még*, illetőleg *élnek még* a gyimesiek tudatában. Utóbbi megfogalmazás mindenképpen arra utal, hogy adott szöveg még intenzív, a mindennapok gyakorlatában is megtalálható, s nem csupán a néprajzos kedvéért ássa elő valaki az emlékezetéből, vagyis nem passzív tudásról, hanem aktív hagyományról van szó.

Milyen lehetőségei vannak a mai kutatásnak, és milyen újszerű kérdések megválaszolásának igénye adódik a fentiekből? Az eddigiek alapján nyilván úgy tűnhet, hogy szükségtelen újabb népköltészeti gyűjtemények publikálása. Ez azt a kérdést veti fel, hogy milyen feladata lehet emellett, vagy ehelyett egy mai folkloristának a gyimesiek körében. A későbbiekben látni fogjuk, hogy a folklor-gyűjtés lehetőségei sem teljesen lezártak még.

Az egyéniségkutató iskola megteremtése óta a magyar szövegfolklorisztika elsősorban a kiemelkedő előadók folkloriszöveg-repertoárja, a minél szebb, teljesebb és mutatósabb szövegek iránt érdeklődött, illetőleg a kevés variánsban ismert elbeszélések, dalok stb. minél több változatának felgyűjtése motiválta. Arra vonatkozóan, hogy mit tud a falu „átlagembere”, a kevésbé tehetséges elbeszélő, illetőleg mennyi „maradt” a 60-as, 70-es években Erdély különböző részein még egyértelműen élőknek nevezhető néphagyományból napjainkra, kevés kutatás született. Erről a pontról csak az utóbbi egy-másfél évtizedben történt

¹³ Albert 2000.

¹⁴ Az önkéntes gyűjtők közül Bosnyák Sándor (például 1982), míg a helyi értelmiségiek csoportjából Tankó Gyula (1996; 2001) és Albert Ernő (1995; 2000) nevét kell elsőként megemlíteni.

elmozdulás. Nagy Olga folklórgyűjteményei, továbbá az általa irányított havadi kutatások új szemléletmódot hoztak.¹⁵

Kevés ismeretünk van arra vonatkozóan is, hogy a változás milyen természetű, milyen állomások átlépésével zajlik, és arról, hogy milyen külső, illetve belső tényezők játszzák ebben a főszerepet. Egy település folklór-repertoárja már évtizedek, sőt lehet, hogy hosszabb ideje sem képzelhető el az írásbeliség, elsősorban a populáris irodalom, s később a tömegkommunikáció egyéb médiumainak: a rádió, újabban a televízió hatásai nélkül. A mai folklórkutatásnak arra is figyelemmel kell lennie, hogy hol húzódnak a folklór határai, milyen mentalitások vezetnek az embereket, amikor ezeknek az új hatásoknak a befogadására, elfogadására, megértésére és felhasználására törekcszenek.

Például a tévézés a gyimesiek körében folklorisztikai és a társas élet szempontjából egyaránt érdekes lehet.¹⁶ Gondolok itt elsősorban a folytatásos tévéfilmek alakuló kultúrájára. A délután sugárzott dél-amerikai szappanoperák nézése ugyanis társasági program, sokszor a szomszédok együtt ülnek le megnézni kedvenc sorozatukat, az epizódok tartalma azután kedvelt társasági beszédtémává válik, átmenetileg bővítve ezzel a közösség narratív repertoárját. Felületes megfigyeléseim szerint ezeket a számukra új kulturális formákat a gyimesiek bizonyos, mélyen a gondolkodásukban lévő mentalitással közelítik meg.¹⁷ Talán *folklór-gyökök*nek nevezhetnénk azokat a hagyományos kultúrából származó elemeket, amelyek segítik a mai gyimesieket abban, hogy a számukra ismeretlen világokban eligazodhassanak. Ugyanígy érdekes az írásbeliség új – legalábbis a gyimesiek körében csak nem túl régóta ismert – formáinak elterjedése és hatása. Az újságolvasás, amely az elmúlt évtizedekben is jelentős volt, szintén régóta hatást gyakorolhatott és változási tendenciákat implikálhatott Gyimes szellemi életében. Az előbbi jelenség elsősorban a férfítársadalmat érintette, míg a füzetes regények és képes sajtótermékek, magazinok térhódítása, amelynek egyelőre nincs túl nagy jelentősége, de mindenképp számolni kell vele, főként a nőket érinti meg. Mivel főleg a fiatalok körében terjed, a következő években, évtizedekben feltehetően meghódítja majd a gyimesiek társadalmát. A szellemi táplálékok e csoportjáról ugyanaz mondható el, mint a folytatásos tévéfilmekről: a legkülönbözőbb korosztályokban tapasztaltam, hogy e történeteket is szívesen mesélik el egymásnak és a kutatónak egyaránt.

¹⁵ Nagy 2000. A szövegfolklórra vonatkozó fejezetet lásd 133–161.

¹⁶ Vö. Biczó 2005, 472–477. A kutatás módszertani fogódzóját jelenthetik Nagy Zoltán-nak a vaszjugani hantik körében végzett vizsgálatai (2003).

¹⁷ A szappanoperák készítői feltehetően tudatosan irányítják ezt a befogadói magatartást, hiszen a dél-amerikai sorozatok folklór-szüzséket és motívumokat variálnak, amelyek az ottani közönség háttértudását, „folklór-gyökei” is mozgósítani képesek.

Mivel azonban a folklór még élénken él, elsősorban vallásosságuk és ezzel szorosan összefonódó hiedelemviláguk a mai napig is nagyon mély, átélt, ezért a világkép és mentalitás területén lehetőség van a korábban fel nem tárt jelenségek megismerésére is. A napjainkban tapasztalható állapotok is lehetőséget kínálnak a mentalitás és hitvilág holisztikus szemléletű vizsgálatához. Ehhez azonban már nem elégséges a korábbi évtizedeket meghatározó szövegcentrikus megközelítés: napjaink mentalitást vizsgáló folkloristái már a szociálanropológiai módszertan és a folklorisztika ötvözésére törekuszenek, vagyis a folklór-jelenségeket nem csupán a „képződménnyé vált” szöveg szintjén, hanem teljes társadalmi kontextusban vizsgálják. A szövegfolklorisztikai kutatásban is hasonló módszerességet tartok célravezetőnek: a szövegek és a teljes kontextus rögzítését és elemzését.

Olyan jelenségekre is figyelemmel lehetünk a terepmunka során, amelyeket a korábbiakban kevésbé kutattak. A folklór és az írásbeliség kapcsolata számos jelentős folkloristánkat foglalkoztatta, így például Dégh Lindát,¹⁸ Kovács Ágnes,¹⁹ Takács Lajost.²⁰ Több esettanulmányt készítettek koruk átalakulóban lévő falusi közösségeiben, e munkákban egy-egy közösség, vagy annak nagy egyéniségei repertoárját és az írásbeliséghez fűződő viszonyát elemezték, konstatálva, hogy a folklór nem képzelhető el az írott kultúra hatásai nélkül. Munkáik pillanatfelvételek a 20. század derekáról, s nem mutatnak egységes képet a teljes Kárpát-medence parasztságának szellemi innovációjáról. A 40-es és 60-as évek között történt kutatásokat nem követték újabbak, nem alakult ki általános kutatói gyakorlat e munkák nyomán. Újabb lendületet a szóbeliség és az írásbeliség kapcsolatát friss terepmunkák segítségével elemző munkák hoztak, amelyek csak az utóbbi években jelentkeztek. Például Lengyel Ágnes publikációi a palócság vallásos ponyvahasználatáról az utóbbi két évtizedben végzett terepmunkájának tapasztalatait összegzik.²¹ Továbbá fontos megemlíteni Keszeg Vilmosnak a paraszti írásbeliséggel kapcsolatos tanulmányait, amelyek az erdélyi Mezőségben gyűjtött anyag alapján készültek.²² A 20. század közepén induló kutatógeneráció célja minden esetben maga a népköltészeti alkotás volt, tehát az irodalom és a folklór kapcsolatában arra koncentráltak, hogy bizonyos folklór-alkotások keletkezésében milyen szerepet játszottak az olvasmányélmények, ezek hogyan bővítették egy-egy közösség vagy mesemondó egyéniség repertoárját, előadói stílusát. Dégh Linda komplex kutatásokat is végzett egy falu (Sára) olvasási szokásairól, könyv-

¹⁸ Dégh 1946–1947; 1948.

¹⁹ Kovács 1969; 1977.

²⁰ Takács 1965.

²¹ Lengyel 1994; 1998; 1999; 2003–2004.

²² Keszeg 1991; 1995; 1996; 1999a.

és ponyvaállományáról, s ezeknek a településen való használatáról.²³ Ez azonban csupán egy falura vonatkozik. Kevésbé figyeltek az egyes irodalmi alkotásoknak a faluközösség életében, mindennapjaiban betöltött szerepére. Általában inkább a végeredmény, az irodalomból létrejött folklór-alkotás állt vizsgálódásaik középpontjában, az elsajátítás folyamatára, illetve az írott szöveg és a szóbeliség közti strukturális különbségekre kevésbé figyeltek fel. Akárcsak arra, hogy az írásbeliségből a szóbeliségbe való átmenet nem egyik pillanatról a másikra, hanem több évtized, sőt évszázad leforgása alatt ment végbe, amelynek során számos átmeneti stádiumon ment keresztül egy-egy közösség.

Nézetem szerint tehát a folklórkutató feladata a mai gyimesi társadalom vizsgálatában a *változás* fogalmában ragadható meg. Gyimes ugyanis, mint a magyar nyelvterület, vagy Európa, sőt a világ bármely más régiója állandó változásban van. Ez a gyimesi parasztság társadalmában ugyan más tempóban, vagy más lépcsőfokok átlépésével zajlik, mint a mindenkori társadalom vezető rétegeiben és régióiban, azonban ugyanúgy töretlen és folyamatos. A jelen állapotból mindig lehet valamelyest következtetni az elmúlt néhány évtized alakulására. Ennek legjobb módszere – amely a néprajztudományban annak kezdetei óta bevett szokás –, hogy az idősebb generációk tagjait, mint a múlt élő tanúit faggatjuk saját és közösségük múltjáról. Az idősebbek mellett azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni a fiatalabbakat sem, s az összes nemzedék arányos vizsgálatával lehet igazán pontos adatokhoz, az adatokból pedig hiteles következtetésekhez jutnunk.

Ezt megelőzően ismét kisebb tudománytörténeti kitérőt kell tenni. Gyimes kulturális zárvány-szerepét a folklorisztikai szakirodalom egy része az eddigiekben a következőképpen értelmezte (ez egyébként nagyon közel áll a mai nagyközönség, a néprajzi turizmus képviselőinek értelmezéséhez). A „hagyományos” paraszti életmód, a népművészet és a folklór raktárát látták benne, mint valamiféle szerves anakronizmus volt érdekes. A megközelítés kétféle „érzelmi” alapálláspontot vegyített: az – egykor egységes és tökéletes – népi kultúra elmúlása miatti aggodalom és szomorúság, valamint a „megmentés”-ére tett buzgó igyekezet. Ez a folklorisztikát általánosságban jellemző tendencia Gyimessel kapcsolatban hatványozottan érvényesült, hiszen e mikrorégió/néprajzi kistáj mint a folklór egyik „végvára” a korábban a teljes Kárpát-medencében érvényes néphagyomány rekonstruálására tett kísérlet szempontjából kitüntetett jelentőségű volt. Ez az eljárás két ponton is problematikus: egyrészt nem tudjuk pontosan, mit is akar rekonstruálni, az ideálisnak tekinthető (kiinduló) állapotot nem ismerjük, vagyis a történeti rekonstrukciós kísérlet hermeneutikai vákuumot eredményez, hiszen kiindulópontja tulajdonképpen értelmezhetetlen. Másrészt

²³ Dégh 1948.

a gyűjtés és feldolgozás egyszerre szolgálja a jelen állapot és a történeti vizsgálat céljait, amelyek ebben az esetben szétválaszthatatlanul összekeverednek, összefüggésben azzal a régi keletű elképzeléssel, amely szerint a folklór statikus és állandó. Az e szellemben fogant gyűjtemények alapján végül sem a mai, sem a korábbi gyimesi folklórról nem alakul ki hiteles kép. A gyűjteményekből, a fenti ideológia okán, kimaradnak olyan tipikus folklór-jelenségek, amelyek ugyan sok variánsban gyűjthetőek, de nem elég archaikusak, vagyis rombolnák a Gyimesről kialakított értelmiségi mítoszt. Egyetlen gyűjteményben sem olvastam eddig a Szent Genovéről, vagy Szent Gergely pápáról szóló ponyvatörténetet, amelyeket Hidegség-patakán szinte minden más folklór-alkotásnál nagyobb számban gyűjtöttem. A szentekről érdeklődve szinte valamennyi beszélgetőtársamnak – Szent Antal mellett – e két személy és a velük kapcsolatban ponyvák lapjairól megismert néhány történet jutott az eszébe.

A változás fokozatosságára, az elmúlás relativítására álljon itt egy példa, a fent már érintett népzene köréből. Gyimesben a hagyományos táncalkalmak, bálók – vagy ma elterjedtebb nevén táncházak – a 70-es években szűntek meg. Az azóta született generációk tagjai hagyományos módon nem, legfeljebb iskolában, a folklorizmus keretében sajátíthatták el a héjszákat és a gyimesi csárdást. Mindeközben a hivatásos zenészek, az elsősorban cigány származású muzsikások megélhetési vákuumba kerültek volna, ha az ezzel egy időben induló magyarországi táncház-mozgalom nem biztosított volna – különösen a rendszerváltás után – mind intenzívebb fellépési lehetőséget számukra. Gyimesben azonban nemcsak a letelepült roma családok tagjai (az úgynevezett „házi-cigányok”) tudtak muzsikálni, hanem sok gazda is.

Gyimesközéplekon – a magyar nyelvterület számos más, elsősorban határontúli régiójához hasonlóan²⁴ – az utóbbi időben, 1990 után vált szokássá a *korcsoport-találkozó*. A 40, 50, 60 stb. évesek összejövetelének szokását a plébános kezdeményezte, s így részben a hivatalos vallásgyakorlathoz is kapcsolódik, hiszen közös vasárnapi mise keretében ünneplik meg az egy generációhoz tartozókat. Ez alkalomra az ország, sőt a világ minden részéről összegyűlnek a szétszéledt középlekiak. A családok a hivatalos ünneplés után otthon, esetleg barátaiknál evés-ivással, mulatsággal folytatják a napot. A találkozó a plébános kezdeményezése szerint is elsősorban a közösség megőrzését, az összetartozás tudatának erősítését szolgálja.

2004 nyarán magam is a településen voltam a találkozó idején. A vasárnapi kora-délutánban számos portán gyűlt össze kisebb-nagyobb társaság, s az ebédtől elteltével sok helyen csendültek fel a tradicionális gyimesi dallamok. Több – fiatal (!) – férfit láttam az úton lefelé kerékpározni hóna alatt hegedűtokkal

²⁴ Vö. Nagy 1994.

(„muzsikával”), s több helyről nemcsak énekszó, hanem hegedű és gardon hangja is kiszűrődött. Schonnan nem hallottam viszont rádiót vagy egyáltalán gépzenet szólani. Ezek után kétségek merültek fel bennem a hagyományos gyimesi zenei és tánc kultúra eltűnésével, akkulturálódásával, diszfunkcionalitásával, illetve értékvesztésével és a helyi folklorizmusba való teljes felszívódásával kapcsolatban.²⁵ Tény, hogy a korcsoport-találkozó a negyven évesnél idősebb, vagyis legkorábban a 60-as évek elején született generációk tagjait érintette, a családok azonban együtt, a főszereplők gyermekei, unokái társaságában ünnepeltek, s a muzsikások egy része sem az idős generációk tagjai közül került ki. A muzsikálás motivációi közül nem zárhatjuk ki az esetleg messziről visszatérő gyimesiek nosztalgiáját sem. Emellett a modernizáció és új kulturálódási formái, újkeletű népszokásai a hagyományos elemek újjáélesztésének, vagy szunnyadásukból való felébresztésének lehetőségei is egyben.

Visszatérve a fejezet első bekezdésében ígértekhez, a következőkben igyekszem elméleti álláspontot kialakítani, felvázolni azt, hogy miképpen képzelem el a szövegfolklorista feladatát a 21. századi Gyimesben. Mint a fentiekben leírtam, a *változás* fogalma köré szerveződné mindkét kutatási irány. A kutatók egy része eltagadja, másik része túlhangsúlyozza a változás folyamatát és természetét a Tatros-völgyében. A valóság talán a *kettő* között ragadható meg leginkább.

A történeti vizsgálat

A folklór-kutatásoknak az olvasáskutatás irányába való kiszélesítésére nem csupán az úgynevezett *magyar iskola*, az egyéniségkutatás szolgáltat példát, hanem a közelmúlt és napjaink nyugat-európai művelődéstörténetében is jelentős új fejlemény az *olvasás kutatása*. Gondolok itt Roger Chartier francia művelődéstörténeti iskolájára, amely az olvasás elsajátításának mind térben, mind társadalmi mezőben, mind pedig időben lassú kiteljesedésének folyamatát, állomásait kutatja,²⁶ illetve Reinhard Wittmann-nak az újkor második felére vonatkozó olvasásszociológiai vizsgálataira, aki az olvasás képességét elsajátító alacsonyabb társadalmi rétegeknek az olvasáshoz fűződő mentalitását, olvasmányaik jellegét és annak változását igyekezett bemutatni.²⁷ Az alfabétizáció-történet és a folklór kapcsolatok retrospektív vizsgálata a mai Gyimesben is elképzelhető: még élőben figyelhetünk meg olyan jelenségeket, amiket a történészek források alapján

²⁵ Vö. Biczó 2005, 468–469.

²⁶ Chartier 1987; 2000.

²⁷ Wittmann 1982; 2000.

rekonstruáltak az újkor vonatkozásában.²⁸ A wittmanni modell alkalmazására van példa a magyar nyelvterületen: Lengyel Ágnes palócföldi népi vallásosság-kutatásaihoz kapcsolódó rendkívül alapos ponyvahasználat-vizsgálata a gyimesi kutatások feltétlen előképének tekinthető. Hiányossága lehet azonban e kutatási iránynak, hogy szintén arra fókuszál, ami „archaikus” Gyimesben, vagyis azt a kutatói mentalitást, magatartást konzerválja, amely a néprajzi zárványnak tekinthető területet egyfajta rezervátumként kezeli, s nem a mai állapot keresztmetszetét kívánja adni.

Érdekes volna felméréseket, statisztikai vizsgálatokat végezni arról, hogy a második világháborút megelőző időszakban született generációk még élő tagjai hogyan viszonyulnak az írásbeliséghez, hányan tudnak olvasni, milyen szinten, hol, kitől és milyen módszerekkel tanultak (számosan vannak, akik otthon, hozzátartozótól, baráttól sajátították el a betűvetést). Milyen gyakran, mit, milyen technikával olvasnak stb.? Eddig nagyjából hetven emberrel készítettem hosszabb-rövidebb interjút olvasni tudásáról, olvasási szokásairól. Igyekeztem feltérképezni a háztartásokban található, használatban levő könyveket, egyéb nyomtatványokat, figyelemmel voltam az újságolvasási szokásokra, az imaélettel, búcsújárással kapcsolatos nyomtatványok használatára. Az érintettek általában az idősebb és a középkorosztályból kerültek ki, de számosan vannak köztük 20-as, 30-as éveikben járó fiatalok is. (A kor szerinti megoszlás ilyenén alakulásának legfontosabb oka, hogy a terepmunkát minden esetben nyáron, a legnagyobb dologidőben végeztem, s így beszélgetőtársaim jelentős részét az otthon maradó idősebbek, kisebb részben pedig a kisgyermekes anyák jelentették.)

Továbbá igyekeztem figyelemmel lenni arra is, milyen szerepet játszik az olvasás, az olvasottak újramesélése, a tévzés stb. a mai gyimesiek társasági életében, milyen szintű elbeszélő kultúra él ma, társaságban szokás-e a felolvasás stb. Továbbá mindarra, hogy előbbiek hogyan képesek integrálódni a szokásos életformába.

Konkrét megfigyeléseim ezzel kapcsolatban a következők. Az 1941–1945 közötti időszakban újra magyar nyelvű volt az oktatás. Megfigyelhető, hogy az akkor elemi iskolába jártak körében (a mostani 70 év körüliek) nagyon sok és sokféle tudás él az ott elsajátítottakból. Egyebek mellett többféle folklór-műfaj és iskolában tanult más, memóriában megmaradt irodalmi alkotás, többnyire történeti mondák és más történelmi elbeszélések, amelyeket akkor tanultak az

²⁸ Történeti rekonstrukciós törekvésekre szolgáltató példát Gyimes kultúrtörténetével kapcsolatban Ilyés Zoltánnak a gyimesi szakrális táj változásáról írott kiváló dolgozata (2003). Hasonló kutatást végzett a vaszjugani hantik körében Nagy Zoltán (2007), akinek monográfiája szintén példaként szolgálhat a gyimesi vizsgálatokhoz. Mindkét munkára jellemző, hogy recens anyagra, illetve alapos terepismeretre és történeti forrásokra egyaránt támaszkodnak.

adatközlők, s többen sok évtized távlatából is emlékeztek a történetekre, s el is mondták őket. Továbbá ebben az időszakban egy olvasni szerető, mélyen vallásos családfő, bizonyos Főcze Károly az Egri Nyomda kiadványait terjesztette a faluban: imakönyveket, más vallásos irodalmat, álmoskönyveket, ponyvákat; utóbbiak elsősorban legendák feldolgozásait jelentik, amelyek az első világháborút megelőző időszakban, feltehetően a 10-es években láttak napvilágot. E kiadványok a mai napig nagy népszerűségnek örvendenek, még a legfiatalabb generációk körében is. Az idősebbek szívesen mesélik Szent Gergely pápa, Szent Genováva és Szent Ferenc Varga Lajos féle ponyváról eltanult történetét.²⁹ A nyomtatványok néhány példánya ma is megtalálható a településen. Olyan idősebb asszonnyal is találkoztam, aki polcán őrizi a példányokat, ott, ahol a naponta forgatott imádságos- és álmoskönyvét is tartja. Elmondása szerint számos alkalommal elolvasta őket, visszamondani azonban egyiket sem tudta. Mások arról számoltak be nekem, hogy életükben csupán egyszer olvasták például a „Gergely pápát”, aztán gyorsan vissza kellett adni a tulajdonosának a könyvet. Mindez több mint negyven éve történt, mégis pontosan és részletesen el tudták mesélni. Ám nem csupán az idősebbek, hanem a fiatalabb generációk tagjai is ismerik, és számon tartják e nyomtatványokat. A kutatócsoport tagjai megtalálták a Szent Genováva ponyvának kézzel másolt változatát is. (Ez meglehetősen nagy teljesítmény, hiszen a Gyimesben közkezen forgó feldolgozás igen terjedelmes.)³⁰ Főcze Károly nyolc gyereke közül hárommal sikerült kapcsolatba kerülnünk kutatótársaimmal, s többen kifejezetten jó elbeszélők. Édesapjuk hatása rajtuk keresztül is érezhető a mai napig a közösségben. Beszélgetőtársaim jelentős része emlékezett arra, hogy kitől kapta a nyomtatványokat, kit érdemes ezzel kapcsolatban kérdezgetni.

Ezzel a Gyimesben az európai, de a magyarországi átlaghoz képest is meglehetősen kései, szinte már-már anakronisztikusnak mondható jelenséggel kapcsolatban a következő kérdések tehetők fel. Hogyan folklorizálódnak ezek a történetek és miért? Mit jelent ez esetben a folklorizálódás? Mennyire mélyül el a tudás egy-két nemzedék alatt? Miért válnak népszerűvé ezek a szövegek? Milyen már meglevő ismeretekhez és mentalitásokhoz tudják kapcsolni őket a közösség tagjai?

A kétségkívül megkésettnek számító gyimesi szellemi kultúra ha nem is a többi közép-európai régióval, esetleg a magyar nyelvterület egyéb tájaival egyenlő mértékben, de fokozatosan integrált bizonyos új elemeket. Sok esetben akár még a nyelvterület többi részéhez képest is száz-százötven év csúszással kerültek

²⁹ Varga Lajos: *Assisi Szent Ferenc élete és csodatételei*. Eger, Egri Nyomda Rt. (191?); *A tengeri sziklák rabjai, vagy szent Gergely pápa élete*. Eger, Egri Nyomda Rt.

³⁰ A kéziratot másolat egy xeroxált példánya megtalálható a PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszékének archívumában.

be a modernitás fejleményei. Ezt láttuk a ponyvairodalom kései virágzása esetében is, ám ez sem egyedi jelenség.³¹ Gyimesben ugyanis az idő másképp telik, mint akár Európa, akár a magyar nyelvterület más részeiben. Az olvasási kultúra, valamint a folklór változása, fejlődése a polgárosodás folyamatába illeszkedik, és érdekes a kutató számára. A polgárosodás folyamata pedig itt még a nyelvterület többi részéhez, még akár a Csíki-medence más területeihez képest is megkésettnek tekinthető. Közép-Európa, így Magyarország polgárosodása később kezdődött, mint Nyugat-Európáé, a folyamatok így gyorsabban voltak kénytelenek lezajlani. Az egyes fázisok egymásba csúsztak, a különböző jelenségek egymást érve jelentkeztek, még meg sem tanulták használni az egyiket, például az olvasott szövegeket, máris megjelent a következő, mondjuk a rádió. E Közép-Európára általánosan jellemző jelenség esszenciáját kaphatjuk a mai Gyimes szellemi életét tekintve. A későn megjelent ponyvanyomtatványok sikerének több oka is lehetett. Az egyik az, hogy az azokat elsőként befogadó generáció, a ma élő hetven-nyolcvan évesek még ismerhették, átélhették a mesélés szokását, s a Varga-féle ponyvák világképe, stílusa, szüzséi a folklór hagyományos rendszerébe illeszkedtek. A másik ok, hogy témájuk vallásos jellegű, s a gyimesiek mély vallásos világképébe illeszkedő témák és szemléletmód így könnyedén befogadhatóvá vált a számukra.

A jelenség jobb megvilágítása érdekében először a mai gyimesiek olvasási kultúrájánál kell elidőzni. Egy felmérés szerint a 90-es évek elején a nagyjából 15 000 magyar ajkú lakost számláló Gyimesben 3200 család járatott napilapokat.³² Gyimes mai olvasási kultúrája tehát e két szélsőség között mozog. A hírlapolvasás egyértelműen az *extenzív* olvasási kultúrához kapcsolja őket, ám az úgynevezett *intenzív* olvasási kultúra is legalább annyira jellemző a gyimesiekre. Az idős generáció olvasni tudó tagjainak nagy része kevés számú nyomtatott kiadványt, elsősorban vallásos tárgyú olvasmányt: imakönyvet, énekeskönyvet, szentek életéről szóló füzeteket tart otthonában,³³ azokat gyakran használja, az állandó újraolvasás sokszor csupán az emlékeztet segíti számukra. A legolvasottabb könyv a Biblia, de korántsem mondható el, hogy minden háztartásban rendelkezzenek vele, s rendszeres olvasását is inkább a fiatalabb generáció tagjai körében figyelhettem meg. Az olvasmányokkal ilyen intenzív kapcsolatban élő közösségek Nyugat-Európában a felvilágosodás idején tűntek el végleg. Nyugat-európai kultúrtörténészek intenzív olvasásnak vagy „vad” olvasásnak ne-

³¹ Vö. Lengyel 1994.

³² Antal 1992, 127.

³³ Utóbbiakat elsősorban búcsúkon lehet megvásárolni, s a legtöbb hagiográfiai irodalom az utóbbi tizenöt évben került Gyimesbe. Az imádságos- és énekes könyvekkel más a helyzet, ezek generációról generációra öröklődhetnek, s az elmúlt száz esztendő során folyamatosan kerültek a gyimesiek használatába.

vezik a jelenséget. Nálunk a 19. század utolsó harmadában jelentkezett az „olvasási düh”-nek nevezett jelenség, amely a társadalom jelentős része számára átmenetet jelentett az intenzív az extenzív olvasási kultúrába.³⁴ Utóbbi fő jellemzői a nagyszámú nyomtatott mű kevésbé elmélyült, sőt felszínes, néma olvasása. Ezek az olvasmányok főként szórakoztató elbeszélő műveket, elsősorban regényeket jelentenek. További fő jellemzője a könyv világával való érzelmi azonosulás.³⁵ Ám, mint azt a következőkben látni fogjuk, az átmenet nem egyik pillanatról a másikra történt, és nem zajlott minden területen azonos időben. A mai Gyimesben a különböző olvasási kultúrák keveredését figyelhetjük meg, mely sokszor intenzív kapcsolatban van a folklór jelenségeivel.

A fentiek bizonyítására érdemes hosszabban elidőzni a Genovéa-legenda gyimesi sikerénél. A következőkben részletesebb elemzését adom a jelenségnek, nem kifejezetten textológiai, hanem inkább művelődéstörténeti és társadalmi aspektusait emelve ki. A Genovéa-népkönyv és ponyva fénykora Magyarországon a 19. század második felében volt, illetve az 1860-as évektől az I. világháborúig terjedő korszakban. György Lajos tárgytörténeti munkája, illetve az Országos Széchényi Könyvtárban végzett kutatásaim alapján állapítottam ezt meg, ugyanis a Genovéa-történet számos ponyvafeldolgozása ebben az időszakban látott napvilágot.³⁶ Gyimesi adataink azonban ennél sokkal későbbiek, mindamellett a modernitás térnyerésének térbeli és időbeli egyenetlenségére szólnak példaként.

Az új úgy köszönt be Gyimesbe, hogy a régi még nem tűnt el teljesen, a régi mentalitások még megvannak, s a gyimesi emberek ezek segítségével igyekeznek megérteni és felhasználni az újat. Ezzel rokon jelenséget a folklórban is tapasztalunk: ugyanis a folklór is úgy integrálja magába az új elemeket, például korstílusokat, hogy közben a régiek nem kopnak ki teljesen, a folklórban az egyes korszakok jelenségei nem egymást kizárva, hanem egymásra épülve jelentkeznek. A 20. század a maga sokkoló új fejleményeivel sem volt képes azonnal elsöpörni a múltat Gyimesben, s a Genovéa ponyva sikerén keresztül korábbi korszakok általunk csak könyvekből ismert, történeti forrásokból kikövetkeztetett olvasási kultúráját, illetve az olvasottakhoz fűződő viszonyát segít megismerni. A Genovéa-történet ugyanis maga is határterületen áll, mindkét olvasástörté-

³⁴ Wittmann 1982, 1–39, különösen 28–30; 2000, 326–327. Az újkori alfabetizáció-történeti kutatások módszertanáról lásd Chartier 2000.

³⁵ Wittmann 2000, 322–328. Vö. Lengyel Ágnesnek a palócok körében szerzett, s a gyimesi tapasztalatokhoz nagyon hasonló megfigyeléseivel (2004, 77–80).

³⁶ A Genovéa-történet feldolgozásainak magyarországi útját lásd György 1929, 2–11, bibliográfiai adatokat lásd György 1929, 7. A magyar feldolgozások között nem mutathatók ki jelentős tartalmi különbségek, valamennyi Christoph Schmid művének átdolgozása.

neti korszakhoz kötődik. Hosszadalmas, terjengős elbeszélés, kalandos cselekménye már-már a regényekre emlékeztet. Alapját azonban népmondák jelentik, s így szervesen képes kapcsolódni a parasztolvasók előzetes tudásához, a folklór struktúrájához. Az időss asszonyok gyakran, feltehetően hangosan újraolvasva a történetet, megtanulták azt, s nagyon precízen képesek elmesélni. A fiatal lányok, asszonyok inkább kézzel lemásolták, s csak olvasmányaikhoz fűződő élményeiket tudják feleleveníteni.

A mai gyimesi csángók egyszerre olvasnak újságot, az újságárusoknál napjainkban kapható füzetes szerelmes-regényt,³⁷ 19. századi ponyvát, a 20. század elejéről származó népkönyvet és nézik rendszeresen, napról napra családtagjaikkal, barátaikkal a dél-amerikai szappanoperákat. Utóbbiak kedvelt társasági beszédtemát jelentenek, az életük jelentős részében otthon tartózkodó gyimesi asszonyok szinte együtt élnek a kora délután futó, naponta újabb részekkel jelentkező sorozatok szereplőivel. E sokféle kultúrtermék mindegyike a Magyarországon a 19. század derekától meginduló tömegkultúra része, különböző időpillanatokban megjelent, illetve ahhoz képest is eltérő időszakokban Gyimesbe érkezett darabja. Ám a közönség valamennyit azonos kódrendszer segítségével próbálja megfejteni. E kódrendszer maga a gondolkodást alapvetően meghatározó folklór. Jobb híján *folklór-gyökök*nek nevezhetnénk azt a különböző tudásokat, magatartásmintákat és mentalitásokat tartalmazó rendszert, amely a külvilágból érkező új ismeretek feldolgozását szolgálja a parasztember számára – például az irodalom fogyasztását, használatát és megértését.

A Genovéa-ponyvát a világi ponyvák csoportjába kell sorolni, annak elenére, hogy a történet középpontjában egy szentnek nevezett személy áll. Ám a ponyvák és népkönyvek Szent Genovéja az úgynevezett fiktív vagy apokrif szentek sorába tartozik, valójában nem létezett, nevét és történetét más szentek legendái és helyi mondák segítségével kompilálták a 12–13. században egy kis kolostor körüli kultusz megteremtése céljából.³⁸ Bár a történet a koraújkorban a kultusztól elválva önálló életet kezdett élni az irodalomban, s feldolgozásai hatalmas népszerűsége tettek szert az elit szépirodalomban éppúgy, mint a populáris kultúrában, a vallásos áhítat és általában a vallásos ponyvák néhány vonása is megőrződött benne.

³⁷ André Ilona, szül. Rusz (1926), a bükkhavi Szent István templom harangozója 2004 nyarán a Szent Genovéa és a Szent Gergely pápa történetek elmesélése után egy friss olvasmányélményét, a *Szívhang* című regénysorozat egyik darabjának történetét is megosztotta velem. A füzetes szerelmes regényeket egyébként főként a városba ingázó fiatal lányok, asszonyok vásárolják és olvassák Gyimesben, s ezeket is csereberélik egymás között.

³⁸ György 1929, 11–17.

A szegény sorsüldözött asszony története a következő fontos elemekből tevődik össze. Genovéva, a brabanti herceg dúsgazdag és erényes lánya férjhez megy Siegfried grófhhoz. A fiatalasszony rövidesen magára marad, amikor férje elmegy a háborúba, az aggódó férj azonban egy udvaronca, bizonyos Golo gondjaira bízta őt. Az álnok szolga szemet vet Genovéára, s mivel nem sikerül elcsábítania, a szakáccsal való házasságtöréssel vádolja meg. Követeket küld Siegfriedhez a hírrel, miközben börtönbe csukja Genovét, aki itt szüli meg gyermekét, Fájdalomfit. A hazatérő gróf mindent elhisz Golónak, s elrendeli az asszony kivégzését. Genovéva elindul hóhéraival az erdőbe, a szolgák azonban nem hajlandók végrehajtani a parancsot, a grófné ugyanis jóságos és kegyes, mindenki szereti az udvarban. Egy barlangban rejtőzik el fiával, ahol több csoda segít életben maradniuk, egy szarvastehén táplálja őket tejével, majd a grófné a hetedik esztendőben megbetegedvén, szintén a csoda segítségével gyógyul meg. A hetedik évben a gróf az erdőben vadászván szembetalálkozik halottnak hitt feleségével, akinek nagyon megörül, udvarába viszi, s mindketten megbocsátanak egymásnak. A történet végén a bűnösök megbűnhődnek, a jók pedig elnyerik méltó jutalmukat.

Az egész történet egyik fő motívuma a szenvedés és a fájdalom; a lelki gyötrelmek éppúgy érzékletes képekben jelennek meg, mint a fizikaiak. A szélsőséges jellemek között drámaian kiélezett konfliktusok zajlanak szemléletes jelenetezésben, a szépség és erény éppúgy tökéletes és végletes, mint a gonoszság és álnokság. A jókat azonban az isteni gondviselés a legnehezebb pillanatokban mindig megsegíti. Ebben nem kis része van annak, hogy Genovéva szorgalmasan imádkozik a Szűzanyához, s nem csügged hinni kegyességében és segítőkészségében. A legtöbb ponyvai szöveg nyomatékosan utal a történet didaktikus mondanivalójára, vagyis a jóság és tisztaság üdvöztető voltára, az isteni gondviselés igazságosságára.

A történetet feldolgozó szóbeli előadások két csoportra oszthatók: rövid, néhány mondatos summázatokra, melyek nem igazán tekinthetők elbeszélésnek, inkább csak az olvasmányélmény reflexióinak; illetve hosszabb, részletező előadásokra. Az olvasmányélmény típusú előadások csupán a cselekmény egy-két lényeges elemét emelik ki, ilyen az igazságtalan sérelem mozzanata, az asszonyi sors nehézsége, a sokat tűrés. Az előadók gyakran hangot adnak a történet boldog végkifejlete felett érzett örömüknek, melyben az isteni igazságosságba vetett hitük megerősítését látják. Gyakran reflektálnak továbbá Genovéva személyiségének bizonyos jegyeire, ilyen a férjtől elszenvedett sérelmek, a nehéz sors vállalásában megmutakozó kitartása, megtörhetetlen erénye, melyért a szenvedés és a halál kockázatát is képes volt vállalni. E páratlan tulajdonságai a szentség aurájába öltöztetik a főhősnőt. A reflexiók általában érzelmileg túlfűtöttek, szenvedélyesek, több elbeszélő könnyekre is fakadt a mesélés során. A rövid, reflexió-

szerű előadások között olyat is találhatunk, amelyben Genovéa története az elbeszélő személyes életsorsának kontextusában jelenik meg.

Az elbeszélések azon csoportja, amely hosszabban tárgyalja a történetet, nagyon kevésbé távolodik el az írott szövegtől. Szinte mindegyik mnemotechnikai bravúrnak tekinthető, szigorúan követi az eredeti szöveg cselekményének minden apró mozzanatát.³⁹ Az elbeszélések terjedősebb változatai ott sem hajlamosak a rövidítésre, kihagyásra, ahol a történet visszatérő epizódokkal dolgozik, igazodva ezzel a paraszti mesemondás szokásához, a visszatérő epizódok alkalmazásának gyakorlatához. E hosszabb előadásokra is jellemző azonban az előbbi csoport esetében megismert élményszerűség, személyesség és a mesélőnek a történet mögüli „kiszólása”, vagyis az elmondottakhoz fűzött személyes kommentárjai. Gyakoriak a kitérők a főhősnő sorsa feletti együttérzésre, a vele való szimpátiára vonatkozóan, az egész történet, illetőleg annak bizonyos elemei (például a csodaelbeszélések, csodás elemek) feletti ámulat megnyilvánulásai. Összességében tehát valamennyi előadásra a személyesség, az átéltség és az élményszerűség jellemző leginkább. Ugyanezt figyelhetjük meg az egyes előadók szövegrepertoárjával való összevetés során is. Az egyébként is szenvedélyes előadók esetében is kiemelkedő a Genovéa-történet elbeszélésének emocionalitása, az önreflexió fontossága. Többen hangsúlyozzák, hogy a történetet *szép*nek találják. Esetükben ez talán annyit jelenthet, hogy Genovéa sorsa és annak átélése számukra örömet okoz, felszabadulás érzetét kelti, egyfajta, a vallásos megindultsághoz nagyon hasonló érzelmet képesek átélteni általa, hiszen a mindennapok kínjai, a férjektől elszenvedett sérelmek, sőt a szomszédok, rokonok intrikái nem idegenek a számukra, a mindennapok valóságában gyakran átéltek, átélnek ilyen élményeket.

Összességében azt mondhatjuk el, hogy a történetet az olvasók és újramesélők esetében alkotás és befogadás, valamint „fikció” és „valóság” nem választható el egymástól. A ritkán olvasó, olvasmányokhoz nehezen jutó parasztemberek és asszonyok számára igazán az válik érdekessé, és megjegyzésre, majd felidézésre érdemessé, ami a mindennapok valóságához, illetve a már ismert, és gyakran megélt élményvilágokhoz is képes kapcsolódni. A gyimesi Genovéa-elbeszélések még nem váltak el az olvasott szövegtől, sok esetben az olvasási élmény emléke, illetve a történettel való első találkozásra való emlékezés szerves részét képezi az előadásoknak. Előbbi megállapítást az is alátámasztja, hogy nem csupán a jó elbeszélők, a közösség tagjainak tudatában is *mesemondókként* élő sze-

³⁹ Fontos megjegyezni, hogy a Genovéa-ponyva meglehetősen hosszú, a legtöbb feldolgozása harminckettedrét formátumban száz oldal körül mozog. Ezzel lényegesen meghaladja a ponyvanyomtatványok átlagos terjedelmét, melyek általában 8, illetve 16 laposak. Éppen ezért is nagy teljesítmény a részletező elbeszélések sora.

mélyek, s a folkloristák által is szívesen látogatott „jó adatközlők”, gazdag repertoárú, jó stílusú előadók képesek megleveníteni emléket.

A Genovéa-legenda a 13. században szerzetesek által kompilált, elsősorban mondai elemekre építő történetének mélyszerkezete nem volt merőben idegen a gyimesiek számára. Az egyes cselekménysorokat csodaelbeszélések színesítik, valamint a ponyvák állandó formulák segítségével hangsúlyozzák a Szűzanya kegyességét és az isteni Gondviselés igazságosságát, s ez a szóbeli előadásokban is visszacseng. Így „Geno Éva” a mélyen vallásos csángó asszonyok megélt hitéhez tudott kapcsolódni. A jó és a gonosz küzdelmére épülő történet szélsőséges karakterei az idősök számára a mesékből ismertek, a fiatalok pedig a televíziós szappanoperákban találkoznak naponta e struktúrával. A Genovéa-ponyva története tehát pókhálóként szövődik a gyimesiek folklórtudásába, illetve mindennapi életük modern jellegű kultúrafogyasztási szokásaiba. Minden egyes előadása értelmezési kísérlet, egy-egy hermeneutikai kör, mellyel egyszerre kívánják újra és újra felidézni az olvasás élményét, s erre bizonyos sajátos, az adott elbeszélő egyénre jellemző szófordulatokkal utalnak, s egyszerre értelmezik saját asszonyi sorsukat, hitükhöz fűződő kapcsolatukat. Feltehetően ez lehetett az útja más, a folklórba az írásbeliség segítségével utat törő népkönyv és ponyva sikerének is, melyek megfelelő idő elteltével már észrevétlenül simultak egy-egy közösség elbeszélő kultúrájába, ezért Genovéa gyimesi története egyszerre lehet tanulságos a jelen állapotait vizsgáló, s a retrospektív vagy történeti folklórkutatások számára.

Visszatérve kiinduló gondolatmenetünkhöz, a változásvizsgálathoz, a Genovéa-ponyva kései sikere a következőképpen értékelhető. A táj megkésett társadalomtörténeti fejlődése következtében egy jellegzetesen 19. századi jelenség, a paraszti ponyvaolvasás csak nagyjából száz év késéssel, a 20. század derekán érte el a Tatros-völgyét. Az 1940-es években forgalmazott kiadványok a 20. század legelején jelentek meg, de már akkor is egy lényegesen korábbi hagyományt képviseltek, hiszen a Genovéa-történet gyökerei a középkorba nyúlnak vissza, s az egész újkor folyamán népszerű volt a társadalom és művelődés különböző rétegeiben. Bár egyszerre folklorisztikus és regényes a történet, a befogadásához az alapot a 20. század derekán feltehetően még Gyimesben is élő, s főként az idősebb és középgenerációk által gyakorolt mesélési hagyomány jelentette. Az akkori fiatal generáció tagjai sajátították el Genovéa históriáját is, akik körül idő közben szintén megszűnt az a légkör, amely a mesélés szokását életben tartotta volna. Ám Genovéa hosszadalmas történetének terjedős előadása mindenképpen a mesélésre emlékeztet. Feltehetően nemcsak visszautaló, hanem előremutató tendenciákhoz is kapcsolódik, segíti a 20. század más tömegkulturális médiumainak, például a sajtó, a televízió, valamint a regény műfajának megértését és elfogadását a gyimesiek körében.

Jelenkutatás

Az előbbi történeti vagy retrospektív kutatások mellett elképzelhetőnek tartok egy kifejezetten a jelenre koncentráló irányt is. Ennek keretében sor kerülhetne a változás, átalakulás folyamatának megfigyelésére is. Ezen belül az új – legalábbis Gyimesben meglehetősen újnak mondható – tömegmédiумok adaptálódására, a folklór és ezen belül az elbeszélő kultúra átalakulására kerülhetne a hangsúly. Olyan kérdésekre lehet itt választ adni, hogy a különböző tömegmédiумok a ponyvától és a sajtótól kezdve a televízióig hogyan képesek alkalmazkodni a hagyományos életformához, jobban mondva az életforma hogyan tudja befogadni őket, s minderről milyen kép rögzíthető egy adott pillanatban.

A folklorisztikai jelenkutatás alatt két módszertani jellegű változtatást értek. Egyrészt az eddigi extenzív gyűjtésről az intenzívre való áttérést, amint azt már eddig is említettem, nem csupán a nagy egyéniségek, hanem az átlagos műveltség megismerését, nem szöveg-centrikus, illetve esztétikai szempontoknak alárendelt, hanem valamiféle objektívebb, s a mai állapotokat a változásokkal együtt mutató beszámolóra. A folklorisztikai jelenkutatás másik módszertani szempontja az egyes repertoárok alaposabb vizsgálata, a szövegek eredetének feltérképezése: mi az, amit az elbeszélő az iskolában, az olvasmányaiából, vagy éppen más elbeszéléséből tanult. Ha szöveggyűjteményt jelentetné meg, az mindenképpen a mai tudás egészét tartalmazná, belekerülnének olyan szövegek vagy szövegváltozatok is, amelyeket az eddigi gyűjtemények különböző okokból mellőztek. Nem kerülnének be viszont elemek korábbi kiadványokból, hiszen a több évvel, évtizeddel ezelőtti állapotokat rögzítették már.

Általános észrevételem a gyűjtés metodológiájával kapcsolatban tehát az, hogy a fentiek, valamint a mai Gyimes gyors és szinte teljesen követhetetlen változása miatt (gazdasági, társadalmi, anyagi kultúrában bekövetkező, az előbbieket következményeként értékrendbeli stb.) a *gyűjtés* a szokásos módszerekkel, rövid kiszállásokkal, nagy létszámú adatközlővel mára szinte lehetetlenné vált, illetőleg csupán a folklór speciális területein lehetséges. A mai szövegfolklór és általában e közösség narratív kultúrájának feltérképezése, megismerése szempontjából hosszabb kint tartózkodás lenne szükséges. Valódi társadalmi kapcsolatokat kell feltárni, illetőleg ezeket kell megismerni ahhoz, hogy a kutató élő elbeszélést hallhasson, kontextusban tudja rögzíteni a folklór-szövegeket.⁴⁰ Ehhez azonban a valódi társas érintkezés keretében kell felvételeket készíteni, ezen az alkalmakon kell jelen lenni. A rövid távú gyűjtés fogyatékosága, hogy legkevésbé a folklór-alkotások használatára lehet koncentrálni általa, vagyis ar-

⁴⁰ . Vö. Keszeg 1999b; 2004.

ról nagyon keveset tud meg a gyűjtő, hogy a megkérdezett életében, mindennapi gyakorlatában ténylegesen milyen szerepet játszik az elmondott alkotás.

A jelenkutató folklorisztika fontos feladata lenne továbbá a gyimesi-völgyekben, hogy bemutassa azokat a viszonylag újnak számító prózaműfajokat, amelyek a nyelvterület más tájainak tapasztalatai alapján még szervesen épültek egy-egy közösség fokozatosan változó szövegfolklór-repertoárjába. Az úgynevezett igaztörténetek, katona- és vadásztörténetek, különböző tréfás elbeszélések stb. szintén gyűjthetők a Gyimesekben, idősebb és fiatalabb emberek egyaránt szívesen mesélnek ilyeneket.⁴¹ A korábbi gyűjtemények nem jegyezték ezeket, talán összefüggésben a fent vázoltakkal.

Összegzés

Az eddigiekben reményeim szerint sikerült bizonyítanom, de legalábbis érzékeltes példákkal alátámasztanom, hogy a mai Gyimesben a hagyományos életmód és műveltség maradványainak és a modernség számos jelének egymás mellett élését tapasztalhatjuk. E kettősségben, a régi és az új egymásnak feszülésében számos árnyalat, átmeneti stádium figyelhető meg, s a régi nem söpri el azonnal az újat, sőt, azt is megfigyelhetjük, hogy a paraszti polgárosodás folyamatának néhány korábbi stádiumában bekerült fejlemény sem adaptálódott még tökéletesen, illetve nem vált teljesen idejétmúlttá. A paraszti kultúra és a folklór változása, átalakulása nem egyszerű, lineáris, hanem sokdimenziós, bonyolult folyamat.

41 Vö. Nagy 2000, 151–156

Bibliográfia

ALBERT Ernő

1995 *Boszorkányos dógok. Gyimesi csángó biedelemmondák, biedelmek*. Sepsiszentgyörgy.

2000 *A tizenkét fejű sárkány. Gyimesi csángó népmesék*. Elmondta Albert Mátyás. Sepsiszentgyörgy, Albert Kiadó.

ANTAL Imre

1992 *Gyimesi krónika*. Budapest, Európa.

BICZÓ Gábor

2003 A határ metafora mint a turizmus antropológiai vizsgálatának paradigmaticus példája: Gyimesi esete. In Fejős Zoltán–Szijártó Zsolt (szerk.): *Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos magyarázata. Tanulmányok*. Budapest, Néprajzi Múzeum, 40–50.

2005 A hagyományos gyimesi kultúra és értékrend válsága a generációs konfliktusok tükrében, különös tekintettel az idősök helyzetére tíz esztendővel a rendszerváltás után. In Schwarcz Gyöngyi–Szarvas Zsuzsa–Szilágyi Miklós (szerk.): *Utóparaszi hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete–MTA Társadalomkutató Központ, 467–477.

BOSNYÁK Sándor

1987 Gyimesvölgyi hujjintások. In Hoppál Mihály–Szepes Erika (szerk.): *Erősz a folklórban. Erotikus jelképek a néphagyományban*. Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 177–182.

1982 *A gyimesvölgyi magyarok hitvilága*. /Folklor Archívum 14./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

CHARTIER, Roger

1987 *The Cultural Uses of Print in Early Modern France*. Princeton.

2000 „Népi” olvasók, „népszerű” olvasmányok a reneszánsztól a klasszicizmusig. In Guglielmo Cavallo–Roger Chartier (szerk.): *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*. Budapest, Balassi Kiadó, 305–320.

DÉGH Linda

1946–47 Népmese és ponyva. *Magyar Nyelvőr* LXX: 68–72, 143–147; LXXI: 43–45, 88–92.

1948 Adatok a magyar parasztság irodalmi életéhez. In *Magyar századok. Irodalmi műveltségünk történetéhez*. (Horváth János emlékkönyv.) Budapest, 299–315.

GYÖRGY Lajos

1929 *A Genovéva-legenda és népkönyv története*. Budapest, Pallas.

ILYÉS Zoltán

2003: A szakrális táj történeti szerveződése Gyimesben. *Székegyföld*, 2003. május, 109–122.

KALLÓS Zoltán

1960 Gyimesvölgyi keservesek. *Néprajzi Közlemények* I: 3–51.

KESZEG Vilmos

1991 A kéziratos füzetek költészetéről. *Jelenlét* II: 6: 16–17, II: 7: 55–57.

1995 *Kelt levelem... Egy mezősegi parasztasszony levelezése*. Debrecen, Györffy István Néprajzi Egyesület.

1996 Az írás a populáris kultúrában. *Néprajzi Látóhatár* VI: 45–52.

1999a Ajánlás. In uő (szerk.): *Krizsa János Néprajzi Társaság Évkönyve 7. Írás, írott kultúra, folklór*. Kolozsvár, 7–16.

- 1999b *Mezőségi hiedelmek*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó.
- 2004 *Aranyosságok népköltészete* I–II. Marosvásárhely, Mentor Kiadó.
- KOVÁCS Ágnes
- 1969 A XX. században rögzített magyar népmeseszövegek XIX. századi nyomtatott forrásai
1. Arany László magyar népmesegyűjteménye. *Népi Kultúra–Népi Társadalom* II–III: 177–214.
- 1977 A XX. században rögzített magyar népmeseszövegek XIX. századi nyomtatott forrásai
2. Benedek Elek: Magyar mese- és mondavilág I–V. *Népi Kultúra–Népi Társadalom* IX: 139–188.
- LENGYEL Ágnes
- 1994 Megújuló vallásos ponyvanyomtatványok Nógrádban. *Néprajzi Értesítő* LXXXI: 227–257.
- 1998 Búcsújáráshoz kapcsolódó ponyvanyomtatványok a nógrádi térségben. *A Nógrád Megyei Múzeumok évkönyve* XXII: 147–168.
- 1999 A szakrális nyomtatványok kutatásáról és jellemzőiről. In Keszeg Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7. Írás, írott kultúra, folklór*. Kolozsvár, 160–182.
- 2003–2004 A szakrális ponyvanyomtatványok jellemzői, szerepük a palóc népi vallásosságban. *A Nógrád Megyei Múzeumok Évkönyve* XXVII–XXVIII: 239–256.
- 2004 *Vallásos ponyvanyomtatványok a palócoknál a 19. század közepétől napjainkig*. Doktori értekezés. Budapest. Kézirat.
- MAGYAR Zoltán
- 2003 *A csángók mondavilága. Gyimesi csángó népmondák*. Budapest, Balassi Kiadó.
- NAGY Ilona
- 1994 Korcsoport-találkozó. Adalékok egy antropológiai elemzéshez. In Kiss Mária (szerk.): *Folklór és Tradíció* VII. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 157–163.
- NAGY Olga (szerk.)
- 2000 *Változó népi kultúra. Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon*. Bukarest–Kolozsvár, Kriterion.
- NAGY Zoltán
- 2003 „Biztos istenek, ha egyszer ilyen gépeik vannak.” A televízió és a hantik kultúraértelmezési küzdelme. In Pócs Éva (szerk.): *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére*. /Studia Ethnologica Hungarica IV./ Budapest, L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, 109–130.
- 2007 *Az őseink még hittek az ördögökben. Vallási változások a vaszjugani hantiknál*. Budapest–Pécs, MTA Néprajzi Kutatóintézete–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék–L'Harmattan.
- SALAMON Anikó
- 1975 Gyimesi mondák. In: *Mai népi hiedelmek*. /Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókori Történeti Tanszékének kiadványai./ Budapest, ELTE, 65–156.
- 1987 *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák*. Budapest, Helikon Kiadó.
- TAKÁCS György
- 2001 *Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úzvölgyi csángó imák és ráolvasók*. Budapest, Szent István Társulat.
- TAKÁCS Lajos
- 1964 Mese és olvasmány egy mesefenntartó közösség életében. *Néprajzi Közlemények* IX: 257–271.
- TANKÓ Gyula

- 1996 *Gyimesi szokásvilág*. Székelyudvarhely, Erdélyi Gondolat.
- 2001 Életvitel a Gyimesekben. *Gyimesi szokásvilág 2*. Székelyudvarhely, Erdélyi Gondolat.
- WITTMANN, Reinhard
- 1982 Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zum literarischen Leben 1750–1880. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- 2000 Az olvasás forradalma. In Guglielmo Cavallo–Roger Chartier (szerk.): *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*. Budapest, Balassi Kiadó, 321–347.

„Rajtunk is történt nagy csoda” Beszélgetések és elbeszélések a természetfeletről Bevezető

Néhány éve folyó gyimesközéploki kutatásom¹ egyik célja annak a vizsgálata, hogy a keresztény mitológia istenségei és szentjei, valamint az ördög és a népi démonvilág alakjai – kultuszuk, hiedelmek és a róluk szóló elbeszélések – milyen szerepet töltenek be a helyi vallásban és hiedelemvilágban; és: mi a szerepe a valásnak és hiedelmeknek – adott esetben a szentek és démonok világának – a mai társadalom életében? E tanulmányban a kérdést a narráció felől közelítem meg: azt vizsgálom, hogy mit, hogyan tükröznek a helyi vallásból és hiedelmekből a narratívok különböző típusai; illetve hogyan következtethetünk utóbbiakból az előbbiekre. A közösség beszélgetés- és elbeszélés-kultúrájában hogyan él a természetfeletti? Milyen szituációkban hogyan, miért beszéltek róla? Vajon a szöveg a vallás vagy hiedelmek „hitt” lényeiről beszél, tanítás, példa, tanúságtétel-e valamely rítusról, mítoszról, eszméről, hiedelemről; hit aktualizálta szöveg, vagy elsősorban csak informatív, illetve szórakoztató narratív? (Önmagában azt a kérdést is tanulságos lenne feltenni, hogy milyen is ez a mai elbeszélés, hogyan viszonyul a folklorisztika elmúlt századában megállapított műfaji és egyéb szövegkategóriáihoz. Az elbeszélések jelen problematikától viszonylag független formai, szerkezeti, műfaji vonatkozásait azonban most nem taglalom.)

A *helyi vallás és hiedelmek, mitológia* terminusokat egy tág vallásfogalom alapján használom:² a kereszténységet és a népi hiedelmeket mint közös, komplex világkép-adó és viselkedésszabályozó rendszert vizsgálom, a *helyi valás* („népi vallás”) alapvetően keresztény rendszereként, amely magában foglal

¹ A kutatás az OTKA T 49175 számú pályázat kereteiben zajlik.

² Ennek értelmében a vallás „the body of beliefs, and practices directed at supernatural beings and powers”. Ez Jack Goody 1961-ben javasolt meghatározása (*British Journal of Sociology* 12, 142–164), amelyet Charles Stewart idéz (Stewart 1991, 8) egy Naxos-szigeti görög közösség vallásának – pontosabban nem-keresztény démonvilágának – elem-

bizonyos (a magyar kutatásban a *néphit* kategóriába sorolt) nem-keresztény hiedelem- és mágikus rítus-mozzanatokat is. A hiedelmeket vizsgálatom során majdnem teljes mértékben a helyi vallás részének tekintem; legalábbis van egy egymást fedő nagy közös területük, amit ilyenként kell kezelnem. (A továbbiakban lehetőleg kerülöm is a folklorisztika elmúlt évtizedeiben megszokott *néphit* terminusát). Természetesen tisztában vagyok vele, hogy mindez csak a kutatási téma kijelölése, inkább csak munkahipotézis, mintsem a helyi vallás egzakt meghatározása. A jövőben nem kerülhető el egy – legalábbis itt érvényes – vallás-fogalom megalkotása, ami együtt jár a vallás és hiedelmek/mágia viszonyának pontosításával is, de úgy vélem, hogy ez majd kutatásom végén – az összes, anyagomból és vizsgálatomból adódó tanulság figyelembe vételével – lesz lehetséges.

A helyi vallás és hiedelemvilág komplexitása, elvi egysége és rendszerbeli összefonódása nem jelenti azt, hogy a gyakorlatban – egy-egy jelenség vonatkozásában – ne lenne elválasztható bizonyos kritériumok alapján a vallás, vallásos kultusz és a hiedelem, mágia; törésvonalak húzódnak tovább a nagy és kis hagyomány – a hivatalos vallás, a helyi vallásgyakorlat között – méghozzá más-más határok léteznek a helyi közösség, illetve a hivatalos vallás reprezentánsainak szemszögéből (és természetesen megint másak a kutatás szemszögéből). Az alábbiakban tanúi lehetünk bizonyos par excellence *vallási* vagy par excellence *hiedelem* jelenségek különállásának és összefonódásának egyaránt, a kapcsolatok változatos szintjeivel.

Ami eddigi kutatásomból ez utóbbi vonatkozásban máris leszűrhető: a gyimesiek témánkba vágó narratív hagyományaiban – legalábbis a közelmúltban – a keresztény mitológia alakjai (*Szűz Mária, Krisztus, ördög, némelyik szent*) mellett a hagyományos népi démonvilág lényei közül a *lidérc* és a *szépasszony* hiedelmeinek van mai napig narratívokat életető szerepe; másrészt igen eleven a visszajáró családi *halottakkal*, valamint a *boszorkánysággal* kapcsolatos elbeszélő hagyomány.³ E „népi” démonvilág (itt a boszorkányság is) egyúttal a vallási rendszernek is része. A kutatásban eddig a hagyományos hiedelemrendszer fogalmi kategóriájába sorolt jelenségek részleges fennmaradása összefügg azzal, hogy a vallás itt (még mindig) igen fontos normatív rendszer, amely a mindennapi élet és világtkép számos szféráját lefedi, és az úgynevezett „klasszikus néphit” is – részlegesen – tovább élhet védőszárnyai alatt. Tehát: a hagyományos

zése kapcsán. E meghatározás nem zárja ki a vallás kategóriájából „babona”-ként a nem-keresztény démonvilágot, sőt, Stewart ennek kapcsán még csak nem is szinkretikus pogány-keresztény, hanem alapvetően keresztény vallási rendszerről beszél.

³ Salamon Anikó kutatási eredményei nagyjából ugyanezt a képet mutatják: anyagában a számszerűen legnagyobb csoportokat a boszorkány-, rontás-, szépasszony- és lidérc-elbeszélések képezik (Salamon 1987, 247).

hiedelmekből, illetve a hiedelem-elbeszélésekből az „él”, ami a vallási rendszer részeként élhet, a vallásos hit, az egyházi tanok és rítusok gyakorlása felől állandó erősítéseket kap. A hiedelem-elbeszélések vallás által nem támogatott része mint „hihetetlen mese” mintegy levált erről a vallási funkciókban is élő szövegkincsről, és mint pusztán szöveg-értékkel bíró folklór éli esetleges, leginkább a gyűjtők tevékenységétől függő életét (ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne létezett volna mindig is a vallásos elbeszélések informatív/szórakoztató kategóriája).

A magyar folklórgyűjtések tükrében úgy látszik, hogy az elbeszélések a természetfeletről a múltban (a gyűjtések idején, vagy a gyűjtők által megkonstruált múltban) a folklór úgynevezett hagyományos elbeszélő alkalmain hangzottak el, amikor szokás volt mesélni vagy felolvasni; illetve azt sugallják a folklórgyűjtések, hogy ezek és csakis ezek – az ilyen közegben elbeszélt – narratívok voltak a szájhagyományozás tárgyai. A gyimesi múlt ilyen szempontból nehezen fogható meg. Salamon Anikó intenzív szövegfolklór-gyűjtést végzett mintegy harminc évvel ezelőtt Gyimesközépplokon, méghozzá elsősorban Hidegségen és mellékpatakein, tehát pontosan kutatásom színhelyén. Gazdag mondaanyagához képest elég szűkszavúan nyilatkozik könyve jegyzeteiben⁴ az elbeszélés alkalmairól. Annyi mindenestre megtudható belőlük, hogy a hiedelemvilág démonikus lényeiről (szépasszony, boszorkány, lidérc) és általában boszorkányságról, rontásról elsősorban a közös munkák során, a kalyibában töltött estéken zajlottak beszélgetések; valamint, hogy eredetmondákat elsősorban férfiak meséltek, a családi ünnepek alkalmain, végül pedig: a vallásos legendák, halál-témájú történetek elbeszélői inkább nők, akik búcsúkon, betegágynál, haláleset alkalmával mesélték ezeket.⁵ Ami a mai helyzetet illeti, túlsúlyban vannak a gyűjtővel való beszélgetésekbe, valamint kis csoportok (család, vendégség, baráti társaság, szomszédok) beszélgetéseibe szőtt, illetve a beszélgetők által közösen kialakított elbeszélések, továbbá a szomszédok, vendégek, egymással találkozó ismerősök híreibe, pletykáiba integrálódott történetek. Mind a keresztény ördöggel, mind a nem keresztény démonokkal kapcsolatban nagy szerepet kapnak a *hit/kétely/hitetlenség tanúságtételek*, illetve *diskurzusok*, valamint a *tréfás történetek*, illetve *ál-hiedelemmondák*. A hit/kétely/hitetlenség diskurzusai az egyes „hívó” és „nem hívó” beszélgetők közt folynak. Ezekbe sokszor a gyűjtőt is bevonják, színvallásra bírják (ebben a kontextusban a keresztény tekintélyek, Krisztus vagy Szűz Mária „valósága” is szóba kerül olykor). Természettudományos és vallásos bizonyítékok, megerősítések, cáfolatok egyaránt felmerülnek

⁴ A jóval a szerző halála után megjelent kötethez Mohay Tamás fűzött jegyzeteket (Salamon 1987, 243–254), amelybe beillesztette Salamon Anikó fennmaradt feljegyzéseit is.

⁵ Salamon 1987, 249.

ilyenkor, például a pap véleményének, esetleg hiedelmekkel kapcsolatos feddő szavainak, prédikációkban hallott példázatoknak vagy tanulságos olvasmányok idézésének formájában – ilyenformán a hivatalos/elit vélemény is bekapcsolódik a diskurzusba; legújabbán pedig a rádió, TV, internet szerepére is figyelniünk kell.

És végül: nem hagyható figyelmen kívül a kutatás és a *kutatók szerepe* a hagyomány formálásában, újrateremtésében. A kutatók mellett az amatőrök vagy a helyi értelmiség által is végzett, ismételt folklórgyűjtések hatása igen nagy. Egy-egy jó elbeszélő repertoárját szinte ezek (és újabban folklór-, illetve „hagyományörző” tematikájú TV-műsorok és a helyi értelmiség „visszatanító” törekvései, illetőleg helyi folklór-rendezvények is) tartják életben. Megjelentek a gyimesiek elbeszélés-repertoárjában a régóta jelenlévő ponyvai, iskolai legenda- és mondakincs mellett az itt gyűjtött, majd publikált folklórgyűjtésekből olvasott, hallott és visszatánult történetek is. Olykor inkább ez utóbbiak mutatják a hagyományos műfajoknak a kutatás által megállapított jellegzetességeit, mintsem a „saját”, „eredeti” folklór; ami fontos figyelmeztetést rejt magában a kutatás számára.

Természetesen a közösség vallásos elbeszéléskincsének az egészét kellene – kell majd – egy nagy összefoglalás keretében vizsgálnunk. Noha a magyar terminológia – például az angollal ellentétben – megkülönbözteti a vallásos mondát (*legenda*) és a hiedelemmondát (*monda*),⁶ az elbeszélések a vallás és hiedelmek közös transzcendens világának reprezentációi. A *legenda* és a *hiedelemmonda* terminusok használatát amúgy is – néhány speciális esettől eltekintve – kerülnöm kell, lévén szövegeim a legritkább esetben mondák/legendák, ha komolyan veszem a *monda/fabulat-memorat-díte/hiedelemközlés* kategóriák formai meghatározóit.⁷ Nem is fogok e formai kategóriák és a hiedelmek viszonyával foglalkozni, tehát azzal, hogy melyik kategória milyen mértékben és módon tükrözi a vizsgált természetfeletti világot; van-e, lehet-e valamiféle korreláció a memorat/helyi monda-fabulat/vándormonda, illetve a *hitérték-szövegérték* ka-

⁶ Az angol szaknyelvben a *legend* terminuson *belül* léteznek további megkülönböztetések, például *beliefllegend*, *religious legend*, *mythical legend* stb.

⁷ Amely kategóriák relevanciáját egyébként is egyre általánosabban kétségbe vonják (már C. W. Sydow *memorat* és *fabulat* kategóriáinak általános bevezetése idején is felmerült a módosítások szükségessége, lásd például Honko 1962; Pentikäinen 1968. Majd később a *monda-memorat* kategóriák, vagy a *memorat-fabulat* megkülönböztetésének nehézségeiről lásd: Dégh-Vázsonyi 1976; Honko 1989b; vagy összefoglalóan a folklorisztika régi és új monda/legenda kategóriáiról Dégh 2001, 23–97 (a könyv „Is there a Definition for the Legend” című fejezete). – E műfaji, terminológiai kérdések, illetve általában a *szöveg* kategóriák taglalásába nem kívánok belemenni, egy ilyen irányú szövegvizsgálatot majd talán a vallásos elbeszélések teljes anyagán lesz érdemes elvégezni.

tegóriák fokozatai között; ez esetleg egy későbbi rendszeres szövegvizsgálat feladata lehet.⁸

A vallásos narratívok legfontosabb kategóriái – a jelenkori Gyimesben is – a *mitosztól, mondától/legendától, tabumondától és példázattól az álom- és látomáselbeszélésekig* terjednek, és természetesen jelen vannak az európai mondakutatásban csak újabban előtérbe került kategóriák, mint például a *családi történet, élettörténet, hír, pletyka, tanúságtétel, oktató történet, magyarázat, tréfas vallásos elbeszélés* (vagy *álbiedelemmonda*). A közelmúlt kutatásaiban (Dégh Linda, Vázsonyi Endre és mások révén) kanonizált új kategóriák közül megemlítendő még a *rontó, gyógyító, divinációs és áldozati rítusokat*, illetve *mágiát, varázslást*, továbbá a *látomásokat és csodákat* elbeszélő narratívok. (Mindezek természetesen azelőtt is léteztek, csak éppen a kutatás hagyta őket többé-kevésbé figyelmen kívül, nemigen kerültek be a reprezentatív szöveggyűjteményekbe.)⁹

Fontosnak tartom kontextuális elemzéseim szempontjából az elbeszél és a beszélgetésekbe szőtt történet, illetve a Dégh Linda terminusával *polifón* (több különböző pillanatnyi beállítottságú – hívő, kételkedő, indifferens stb. – interpretátor beszélgetése során megformálódó) *elbeszélés* megkülönböztetését.¹⁰ Gyakorta bekapcsolódik a „hallgatóság” is: az előadó és hallgatók közt kialakuló párbeszéd, vita során az elbeszélőt támogatják vagy bátorítják a hallgatók (esetleg ellentmondanak neki), ami segíti az események beleélő taglalását. A polifón szövegalkítás különböző szinteken és frontokon folyhat: a beszélő mintegy saját magával, vagy egy képzeletbeli hallgatósággal is megbeszélheti témáját).

Narratívaink összessége igen heterogén szövegvilágot takar, ahol az egyes formai kategóriák nem a hitértéktől szövegértékig tartó skála mentén rendeződnek (mondjuk memorat és fabulat között): a *hitérték* növekvő skálája mentén elhelyezkedő fokozatok elképzelése a terepmunka kínálta tanulságokat mellőző kutatói konstrukciónak látszik. Már e kategóriák első használói, köztük Lauri Honko¹¹ figyelmeztettek arra, hogy ugyanaz a szövegkategória, sőt egy szó szerint azonos szöveg is lehet különböző interpretátorok előadásában „hitt” vagy csak „érdekes” szöveg (szórakoztató elbeszélés). Világos, hogy ugyanaz a történet többféle kommunikációs funkciót is betölthet egyszerre, és különböző beszédhelyzetekben mást és mást jelenthet.¹² Az aktualizáló szituációból és a

⁸ E kategóriákról, fokozatokról, illetve az irántuk megnyilvánuló kétélyekről lásd például Honko 1962, 134–135; 1968, 60; Hultkrantz 1968, 78; Pentikäinen 1968; Honko 1989a; Dégh 1996; 2001, 98–203 („Legend as Text in Context” fejezet) stb.

⁹ Lásd például Dégh 2001 előbb említett, „Is there a definition...” fejezetében és Dégh 2001, 97–103; 400–406 stb.

¹⁰ Dégh–Vázsonyi 1976.

¹¹ Honko 1962, 135.

¹² Vö. Dégh 1995.

beszédkontextusból, a szöveg megkonstruálásának menetéből, az előadás mi-kéntjéből, az azt övező diskurzusból, hitvitából és tanúságtételekből állapíthat-juk meg, hogy abban az adott esetben vallási tényről, hitt hiedelemről vagy „csak szövegről” van-e szó. E tekintetben sok indítékot adtak számomra – hogy most csak a magyar kutatásokat említsem – Keszeg Vilmos hiedelemszöveg-elemzései, aki különösen a *Homo narrans* című kötetében közzétett *lidérc-* és *vízbenezés-*tanulmányaiban a paradigmájukat képező hiedelemvilágot is bemutatta; a tex-tusról a kontextusra, a szöveg megkonstruálására, hátterére és indítékaira, köz-vetlen megvalósulására és a hiedelemről szóló diskurzusra helyezte a hangsúlyt.¹³ Tanulságos volt számomra Blos-Jani Melinda moldvai, magyarfalusi vizsgálata is, aki a hiedelem aktivizálódásának a szituációit (és a szövegek értelmezhetősé-gét e szituációban) a gyűjtő és adatközlő viszonyában figyelte meg.¹⁴

Céljaink megvalósítása során persze általában azzal a problémával szem-besülünk, hogy sohasem vagyunk jelen a szövegkonstruálás „igazi” szituációjá-ban; igen ritkán sikerül a valódi elbeszélés-szituációkat felderítenünk, kilesnünk spontán beszélgetéseket, vagy kihasználni azokat az alkalmakat, amikor sze-rencsés módon szinte elfeledkeznek jelenlétünkéről egy ebéd utáni beszélgetés, közös munka, vendégség, szomszédolás alkalmával. Legtöbb szövegünk, bár-mennyire is szeretnénk a „gyűjtő” bőréből kibújni és abszolút résztvevő megfi-gyelőkké válni, gyűjtésszituációban hangzik el, s a számunkra oly fontos hit/ké-tely diskurzusok, hitviták, hárítások és tanúságtételek – még ha többszereplősek is – leginkább a gyűjtőnek szólnak. Szinte minden szöveget dekódolnunk kell bizonyos mértékig; és ehhez más kulcs nemigen van birtokunkban, mint hely-, anyag- és emberismeretünk, empátiakészségünk. Anyagunk kapcsán tehát nem tehetünk biztos megállapításokat, csak bizonyos mértékig szubjektív, többé-ke-vésbé valószínű következtetéseket vonhatunk le.

Úgy látszik, hogy kontextuális vizsgálataink szempontjából nem perdöntőek az elbeszélések egymásba könnyen átcuszó műfaji kategóriái; illetve narratív-anyagunk semmiféle organikus kapcsolatban nincs a mondagyűjtemények, le-gendagyűjtemények kutatói rendszereivel. Ezzel szemben a kontextuális vizs-gálatokkal bizonyos funkcionális csomópontok mutathatók ki; a vallás és a hiedelemvilág jelenségei a szentek és a démonok szöveges reprezentációinak paradigmatiszma tengelyei körül rendeződnek. Egy-egy ilyen funkcionális cso-portot mutatok be – példaképpen – tanulmányomban. A keresztény vagy nem keresztény mitikus lényekről beszélő szövegek különböző módon és mértékben tükrözik e lények vallásban, világképben betöltött funkcióinak. Ilyen szempontból

¹³ Lásd Keszeg 2002.

¹⁴ Blos-Jani 2005.

vizsgált szöveganyagom minden csoportjában két nagy – nem élesen elváló – kategória rajzolódik ki:

1. Objektív, informatív, elsősorban kognitív kommunikációs funkciót betöltő hagyomány: tanítás, példa, tanúságtétel valamely rítusról, mítoszról, eszméről, hiedelemről, mitikus lényről.

2. Emotív funkciót is betöltő, hit és/vagy vallásos élmény aktualizálta szöveg, amelyre a szakrális kommunikáció jelenléte jellemző.

Mindkét kategória szövegei éltek/élhetnek pusztán szövegértékkel bíró informatív, illetve szórakoztató elbeszélésként is. E vonatkozásban másképp viselkednek a vallás, illetve a néphit lényeiről szóló szövegek: a vallás lényeiről szóló elbeszéléseket élteti a vallásos hit, akkor is, ha a pillanatnyi beszédhelyzetben ez csak impliciten van jelen; a néphit lényeinek elbeszélései (vallásos) hit híján kihalnak, vagy csak bizonyos beszédhelyzetekben –elsősorban gyűjtési helyzetben – élnek tovább, a gyűjtő „már csak szórakoztató” elbeszélésként regisztrálja őket.

Az alábbiakban mindezeknek értelmében néhány tendenciát vázolok föl az eddig gyűjtött több száz szövegegységből, illetve narratív helyzetből levonható tanulságok alapján, egy első részfelmérés eredményét mutatom be a gyimesi vallásos elbeszélések tervezett széleskörű összefoglalásához. (A tanulmány kereteibe nem férnek most bele olyan fontos témák, mint például még a közelmúlt elbeszélő kultúrájában is fontos túlvilág-hagyományok, visszajáró halottak vagy a boszorkány, továbbá a természeti démonok: a vadleány és a sárkány, noha sem a mitikus lények funkcionális rendszere, paradigmatikája, sem az elbeszélések szövegrendszere, szintagmatikája nem lehet teljes nélkülük.) Illusztratív példáimat az istenségek, szentek és démonok világából választom, olyan módon, hogy a vallásban centrális szerepet játszó mitikus lények a helyi vallás minden fontos funkciójában legalább egy-egy jelenség révén bemutatást nyerjenek, és kapjon teret – mintegy példaképpen – néhány fontos nem-keresztény démonikus lény is.

Érdemes lesz néhány összehasonlítást is tennünk a Gyimesközéplektről származó két fontos mondagyűjtemény hiedelemmonda- és legenda-anyaga (Salamon Anikó már említett, 30 évvel ezelőtti és Magyar Zoltán közelmúltbeli gyűjtése¹⁵) által tükrözött szövegvilág és az általunk feltárt szöveganyag textuális és kontextuális életvilága között. Mint mondtam, Salamon adatai kutatásom színhelyéről származnak, Magyar Zoltán igyekezett mindhárom gyimesi falu és az összes jelentős gyimesi kirajzás (Hárompatak, úz-völgyi falvak) mondakincséről tematikusan átfogó képet adni, de éppen Hidegség-patakáról és mellékpatakairól (Barackos, Bükkhavas, Jávárdi, Kovás-pataka stb.) – ahol én gyűjtéseim túlnyomó többségét végeztem – alig van szövege, az a kevés is

¹⁵ Salamon 1987; Magyar 2003.

leginkább sok gyűjtőn edződött sztár-adatközlőktől való, akiket én magam, ada-
taikat nem érezvén vizsgálati szempontjaimhoz teljes mértékben relevánsnak,
két rövid gyűjtéstől eltekintve igyekeztem elkerülni. Ezért részletekbe menő
összehasonlítást inkább a Salamon Anikó közölte szövegekkel kapcsolatban
végezhetek majd, teljes anyagom elemzése során; e tanulmányban ez még csak
néhány utalás formájában történik.

A keresztény mitológia lényei

Istenségek, szentek: életük és tetteik

Az ide sorolt elbeszélések egy része a keresztény mitológia „hitt”, kultuszban ré-
szesített lényeiről szól.¹⁶ Nagy kiterjedésű, változatos, többnyire még ma is jól
gyűjthető szövegkincs tartozik ide: bibliai és apokrif történetek Jézus életéről
(születése, gyermekége, szenvedései, halála, feltámadása), Mária apokrif törté-
nete, néhány helyi kultuszban is részesített szent élete, csodái és szenvedései.

E szövegkincs elsősorban könyv-eredetű folklórnak látszik. Informátoraim el-
mondása szerint prédikációkban, de még inkább laikus istentiszteleti alkalmakon
(imádkozók, keresztúti ájtatosság) hallották, családban mesélték e történeteket.
Ezek közvetítésében igen jelentős a beszéd melletti egyéb kommunikációs csator-
nák: az *olvasás* (imakönyv, énekeskönyv, ponyva-legendák, kalendáriumok, saját
imafüzet, búcsús nyomtatványok), és *írás* szerepe is (elterjedt gyakorlat az egymás
füzeteiből, ponyvákban stb. imák, énekek, szentlegendák, ráolvasások stb. máso-
lása, a felolvasás az imakönyvekből, kéziratos füzetekből családi körben, vagy az
imatársulatok találkozóin.) Nemritkán a gyűjtő számára is felolvasnak elbeszélés
helyett. E szövegek esetében spontán elbeszélés/felolvasás-szituációknak is több-
ször tanúja lehettem mint résztvevő az említett laikus istentiszteleti alkalmakon
(például a „Mária álma” apokrif történetet olvasták fel kézzel írt imafüzetből egy
magánháznál végzett *keresztúti ájtatosságon*).

Fontos a képek nézegetésének szerepe is (imakönyvek képei, szentképek:
akár kis méretű, imakönyvben hordottak, akár falra tett szentképek), valamint
a képekről mesélés beleszövése az elbeszélésekbe. Ebben a narratív csoportban

¹⁶ Lényegében kihalt szövegkategóriákat jelentenek a dualisztikus teremtszövegek/mi-
toszok, valamint a Krisztus és Szent Péter vándorlásáról szóló apokrif legendák Sala-
mon Anikó gyűjtésének idején még elevenebbnek látszó csoportjai (Salamon 22 terem-
tés-, illetve eredetmondát közöl, Magyar Zoltán is – főleg Bükkhavas-patakáról – még
változatos szövegcsoporthoz tud bemutatni: Magyar 2003, 660–680). Egyelőre kevés
adatom lévén, e kategóriákkal itt nem foglalkozom; ma már nem állapítható meg, hogy
volt-e valamiféle közösségi szerepük a múltban a vallás világmagyarázó funkciójában.



Hidegségi lakókonyha fala Jézus és Szűz Mária különböző ábrázolásaival (a faldőrtől jobbra és balra családi fényképek). *Pócs Éva felvétele*

figyelhető meg leginkább a különböző kommunikációs csatornák párhuzamos igénybevétele. Úgy látszik eddigi anyagomból, hogy ezek az elbeszélések mindig is az írás–olvasás–elbeszélés–képek együttesében voltak a családi és kisközösségi elbeszélés-kultúrának a részei (legalábbis a faluközösség egy – az átlagnál írástudóbb/?, többet olvasó/? – rétegénél).

Hogy mennyire írás/olvasás-alapú narratív hagyományról van szó, arra a gyűjtésszituációban tett spontán megjegyzések („a pap bácsi is beszélt”, „Édesapámtól tudom, írástudó ember volt” stb.¹⁷) vallanak, illetve az a tény, hogy olykor gyűjtésszituációban is felolvasnak, sőt képeket mutatnak, képekről beszélnek. Gyakorta magukból a szövegekből is megfejthető az írásbeli eredet: egy, vallásos történeteket egyébként igen nagy kedvvel mesélő 74 éves asszony¹⁸ például a még majd alább említendő, vörösbeggyel kapcsolatos eredetmonda-motí-

¹⁷ Egy Salamon Anikó közölte „Szent Péter börtönből szabadulása” témájú, hit-tanúságtételekkel („Isten hatalma irántad nagy” stb.) is megűzdelte, példázatként elmondott történetben is szerepel az „itteni pap prédikálta” kitétel (Salamon 1987, 173).

¹⁸ Itt és a továbbiakban informátoraimnak csak nemére és (a gyűjtés idején betöltött) éveire utalok; az adatközlők névsora, illetve e dolgozat neveket is tartalmazó példánya megtalálható a PTE BTK Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék Gyimes-archívumában.

Krisztus: Jézus, az Isten
 és a Boldogságos szűz Mária: János

Miköz szűz Mária Betlehembe aluvék,
 hozzá jött vala az ő szent fia s mondá:
 „Miskolc, édes anyám! Ébren vagy-e? szűz Mária
 így ere így felelt: „Aludtam, édes fiam,
 de fel ébredtem! Ismered almodat, mely
 ledi: láttam, hogy a kertbe meglétek, kötelek
 el, megkötésűtek! Először. Rajkás hoz, Rajkásra
 dívelleshez szűt, Flerpöcshez vittél. Szűz any
 me mentek, szent lepedet borissal koronázták,
 az után a tomacskából a kalvárián. Hegyre
 vitték, valóra néhen fát lettek, utoljára
 keresetre keszítették s anyjira bel
 enáltak, hogy elnem érhetek. Oldalacolat olt
 lával át verték, mézből vér és víz folyt ki
 Enen vér és víz veám csörögött! Innen az
 után le vetek, ölömbe tettek, s miköz
 el öpültem a het éltör egészen át
 verte szívemet, hogy az a nagy fájdalom
 a mozt két renet! Végre téged egy kor
 vola neveztek. - Ere Jézus így felelt: „Édes
 anyám! igazán ölnél, s a ki enen álom
 el emléksznél és oszt gyakran

vumot (bizonyára egy ponyvaolvasmányból származó) *versben* szövi bele Krisztus szenvedéstörténetébe, ami igencsak árulkodó tény:

...S akkor van az a kicsi madár, melyiknek itt, a melle piros. Azt mondja, hogy: *mi-ből koronát font az emberi vétek, minden szűrő tövist csőrével kitépett. Az Úrjéz...,* elment oda, s az Úrjézusnak fejéből, a koronát, azt a töviskoronát, amivel megkoronázták, hogy töviskorona volt, mind kitépte. Az a kicsi madár. És az avval áldotta meg, hogy aki valaki meg meri azt ütni, akkor valami szerencsétlenség éri. Nem szabad, mert azt a Jóisten megáldotta, hogy neki a fejéből a koronát kiszedte...

Mindemellett minden elbeszélés-típus esetében megfigyelhető az írott források kreatív felhasználása, a kanonikus szövegek szájhagyományból (apokrif legendahagyományból) származó kánon-idegen motívumokkal való bővítése; egyéni variációkban való megfogalmazása. (Az olvasás–írás–prédikációhallgatás–folk-lórelbeszélés kölcsönhatásainak a tüzetesebb tanulmányozása, összes jellemző-jének felmérése azonban még hátra van; itt éppen csak néhány jellemző példát említünk.)

Ami a *csodatörténeteket* illeti, az elbeszélések e csoportja *inkább* kognitív funkcióban működő, informatív, oktató hagyomány lehetett a gyermek Jézus apokrif csodatörténeteiről, Szent Péter, illetve Krisztus és Szent Péter, valamint Szent Antal, Szent Erzsébet, Szent Illés csodáiról. Ezek a jó elbeszélőként megismert informátorok kedvelt repertoár-darabjai – ma már inkább csak gyűjtés-szituációban élednek fel (különösen szívesen beszélnek Szent Illésről, aki az éhínség idején megszorította a lisztet, olajat).

Szövegeink másik fő tematikus csoportja és legfontosabb paradigmatis csomópontja Krisztus szenvedéseivel és halálával kapcsolatos (e témák elbeszélései számban is messze vezetnek). Amennyire a gyűjtési szituációkból megfejthető, ez a szövegkincs az előbbi csoporttal összehasonlítva *inkább* emotív és kevésbé kognitív funkciót töltött be. Tematikusan ide kapcsolódik Heródes gyermekgyilkossága és a Szent Család menekülése is, amely mintegy előrevetíti Krisztus későbbi sorsát: több elbeszélő fűzte össze – legalábbis a gyűjtő számára – a gyermek és felnőtt Jézus szenvedéseit (helyesebben: Mária anyai gyötrelmeit), mint az alább idézett történet is mutatja.

A csoda-motívumok jelenléte ebben a csoportban is jellemző. Így jelenik meg például a menekülő Szent Család vízárasztással való megmentésének csodája, valamint Szűz Mária csodálatos forrásfakasztása egy, Jézus életét Heródes gyermekgyilkosságától a keresztre feszítésig végigkísérő kanonikus alapú apokrif történetben:

Nagyon, nagyon szenvedés volt a Mária életje. Kicsi Jézuskát születésétől, harminchárom éves volt, amikor felfeszítették, addig mindig üldözték, keresték, akkor anynyit erdőkön keresztül, s az Úristen úgy adta, hogy érték be, s a falon keresztül mentek, s akkora nagy vizet adott, hogy nem tudtak, a falat elvitte, s nem tudtak utánuk menni. S akkor mentek, mentek a hegyeken, s avval megsötétedtek, s a tolvajok tanyájára találtak. S akkor a tolvajok oda voltak, s a feleségük otthon volt, s volt egy fészek gyermek. S avval Máriának, ott Máriának, Szent Józsefnek, s a kicsi Jézuskának helyet adtak, megháltak, s elértek a tolvajok, de nem bántották őket, s akkor, olyan messze voltak, s a Mária elment, s így a haját odaérintette a kősziklához, s forrás lett ott közel, forrás lett, s azt mondta, hogy legyenek szívesek, adjanak egy olyan edényt, hogy a kicsi Jézuskát tudja megfürösztteni. Akkor megfürösztötte, s azt mondja, na maga is fürössze meg azt a félszeg gyermeket, megfürösztötte, s így ... Előjöttek a tolvajok, csodálkoztak, csodálkoztak, mifélek, kicsodák. Na akié volt a gyermek – mert két tolvaj volt –, amelyiké volt, azt mondta, ne búsuljanak, mert ők kellett húzódjanak, vándoroljanak, hogy ne fogják el, mert a kicsi Jézuskát minden áron; megöltek negyvennégyezer kicsi szentet öltek meg, hogy közötté lehetett a Jézuska, gondolták. S akkor azt mondta az, hogy ő elmenen, s elvezérel, utat mutat nekik, hogy hol menjenek el, megmutassa az utat az édesapja annak a kicsi gyermeknek, amelyiket meggyógyította, s elkísérte, s akkor, amikor az Úrjézust felfeszítették, fel akarták feszíteni, akkor elfogták ezt a tolvajokat. Na, úgy mondják, két lator között felfeszítették. Akkor elfogták, s úgy akasztották fel az Úrjézust, nem volt szabad, a Jóisten nem engedte, nem volt szabad akasztani, hanem őt felfeszítették, s az, amelyiknek a gyermekét meggyógyította, az a lator mondta, hogy „Én Uram, Teremtőm, ne hagyjál el!”, és azt mondta, és azt mondta, úgy, ahogy tudta a keresztről: „Még ma velem leszel a paradicsomban!” – az Úrjézus mondta. A másik káromolta: „Ha Isten fia vagy, vedd le magadat a keresztről!” S csúfolta, káromolta, az elveszett. Ennek megbocsátott, mert olyan szépen kérte. Megbocsátott... (75 éves nő)

Ugyanaz az asszony egy évvel később is elmesélte a történetet, hosszasabban, színesebben; ekkor még nagyobb hangsúlyt kapott az elbeszélésbe igen diszfunkcionálisan illeszkedő vízfakasztás-csoda motívuma (Mária és József menekültek a kis Jézussal, út közben egy rablótanyára találtak, és ott ...):

...volt az asszonynak egy fészek gyermeke. S azt mondta Mária, azt mondja, hogy ha lenne olyan szíves, hogy egy kicsi olyan edényt, s a kicsi Jézuskát feressze meg. Igen, azt mondja, kicsit messze van a víz. Azt mondja Mária, hát szeretnék-e, hogy közelébb legyen? Hát igen, azt mondja. Elment, és a haját odaérintette a kősziklához, és forrás lett. Olyan nagyon megcsudáltak a tolvajnak a felesége. Na vizet vittek, s megfürösztötte a kicsi Jézuskát. ...

A szentekről szóló narratívok e csoportjában a beléjük szőtt csodamotívumok gyakorta mintegy rádupláznak a kanonikus csodákra, mintegy emberibb, „nekik szólóbb” párhuzamul az objektívebb, teologikus/mitikus csodákhoz. Ilyen szerepet kap például a feltámadás-történetbe ékelt „sült kakas életrekelése”,¹⁹ Jézus csodás megmenekülése a búzában való elbújás révén²⁰ vagy a születéstörténet kapcsán az előbb idézett csodák. Pedig a feltámadás vagy Mária szűzen szülése önmagában is csodatörténet lehetne, de e narratívokban – más műfajoktól eltérően²¹ – nem kapnak ilyen szerepet.

A Krisztus életét taglaló történetek további kánon-idegen elemei az eredetmonda/mítosz motívumok: a születés, szenvedés, halál, feltámadás történeteibe egyaránt szövődnek ilyenek (illetve egyes motívumaik eredetmagyarázó funkciót is kapnak: például piros tojás eredete – Jézus lecsöppenő vére a kereszten; vörösbegyet nem szabad bántani – Jézus töviskoronának töviseit kitépte; kecskebéka elrejtí Krisztust üldözői elől). Beleszövődhet a passió-történetekbe a Krisztus kultuszával kapcsolatos ünnepek eredethagyománya is; a nagyböjt keletkezése például így kapcsolódik egybe Jézus nagypénteki halálával:

És a nagypénteket hogyan tartották régen? Mit nem szabad, mit kell csinálni?

Nagypénteken semmi tejeset, zsírosat megenni nem volt szabad. Lapockát – úgy mondták, lapockát – csinálnak. Tetszik tudni, a lisztet felgyúrták vízzel, s akkor vizet, s mikor belehányták, s megfőtt, s akkor, ha volt mák, vagy ilyen prézli, mind hát rátették, s azt ettek reggelre, annak az emlékezetére, hogy az Úrjézusnak a testéről a húst, a bőrt hogy leszaggatták. Annak az emlékére volt. Annak. Nagyon elbántak vele, Istenem. Úgy monda, hogy tizenkét tanítványa volt, s azt mondja: „Egy közületek elárul!” S akkor azt monda a zsidóknak, hogy amikor, amelyiket ő megcsókol, az lesz, azt fogják el. Akkor elfogták a zsidók, elhajtották, s harminc ezüstpénzt adtak Júdásnak, tetszik tudni, úgy hívták, azután Júdás, akkor ő már megbánta, hogy elárulta Úrjézust, mert tanítványa volt, s tanította, s járt velük, s akkor: „Egy megtagad közületek a tizenkettőből!” S azt mondják, hát melyikük lehet, melyikük lehet, de azt monda, hogy egy megvolt. Mikor elfogták, a szolgáló monda, hogy „te is – azt mondja – te is az Úrjézussal jártál?” – monda Péternek, Szent Péternek. Péter háromszor is monda: „nem”, mert félt, tudja, az Úrjézust úgy kínozták. S azt monda: „Mielőtt a kakas megszólal háromszor, azelőtt te engemet megtagadsz.” S Péter volt. S Júdás elment, s a milyen rózsafák völgyében, vagy hol,

¹⁹ Ezt a csodatörténetet nem sikerült fellelnem, csak Salamon Anikó gyűjtéséből ismerem (Salamon 1987, 172). Nagy Ilona is foglalkozik e csoda-motívumot elemezvén a Salamon-közölte hidegségi szöveggel is (Nagy 2007, 521–522).

²⁰ Ezt sokan tudják; Salamon Anikó gyűjtésében is szerepel: Salamon 168–169.

²¹ Lásd például a szűzen szülés csodáját a ráolvasásokban: Pócs 2006, 255.

rögtön felakasztotta magát, hogy a lelkiismeret annyira furdalta, hogy ő az Úrjézust elárulta ... (74 éves nő.)

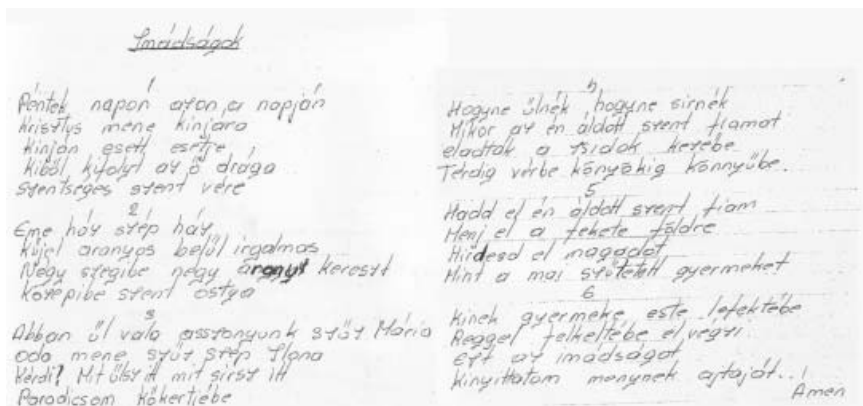
A mitikus lényekről szóló elbeszélések e csoportjában a kognitív funkció, a mítoszi objektivitás mellett a vallásos hittel kapcsolatos – magas hit-értékű szövegekben megnyilvánuló – emotív funkció is alakítja a szöveget. Ilyen esetekben, vagyis ha „átéli” az elbeszélő (ha olyan istenségekről, szentekről beszélnek, akiknek kultuszuk van, akikhez imádkoznak, akiktől oltalmat várnak, akikkel álmodnak – vagy az ellenpóluson, az ördög esetében: akitől félnek), a hit, együttérzés, segélykérés, félelem emóciói az e lényekkel folytatott kvázi-kommunikációba lendítik át a szöveget. Az érzelmi azonosulás a szentekkel „találkozást”, grammatikai megszólítást implicál: „édes Máriám...”; „édes Jézusom...”. Legfeltűnőbb mozzanat e téren az azonosulás a *szenvedő* lényekkel. Az ezzel kapcsolatos emotív töltet igen jellemző a szenvedés-történetnek asszonyok által elbeszélt változataira, legalábbis ahogy a gyűjtési szituációban tapasztalhatjuk. Jézus szenvedéstörténetéhez Mária fájdalma is csatlakozik: amellet, hogy mintegy égi édesanyaként fordulnak sokan hozzá, az asszonyok azonosulnak Máriával, és a szenvedő Jézust mint érzelmileg adoptált „gyermeket” tekintik:

...ő sokat szenvedett, amíg látta az Úrjézus szenvedését, s ő vitte, mikor üldözte, Heródes üldözte Jézuskát. S akkor kellett menekülni már a Szűzanyának, Szent Józsefnek a Jézuskával együtt, amikor ... Hát elég volt a Jézuska, 40 napig volt a Szűzanya a rongyos istállóba a Jézuskával, s akkor már Heródes üldözésre vette a Jézuskát. Akkor a Jézuska miatt meg kellett haljon negyvennégyezer kicsi vértanú. Ezt tudja? Mert azt akarta Heródes, hogy gondolta ő, hogy ott lesz a Jézuska is, azok közt a kicsikék között... (72 éves nő)

Egy 74 éves asszony érzelmes, sírásba hajló hangon meséli imakönyvéből, a nagyböjti keresztyúti ájtatosság képeiről(!) Jézus szenvedéseit (beleszővi spontán módon a vörösbegy fent említett eredetmondáját is, ami könyvében nem szerepel). Elbeszélését ilyen megjegyzésekkel kíséri: „...né már viszik, a kezei hátrakötve. ... a légynek se ártott, mégis mennyit kellett szenvedni...”.

Itt párhuzamként említhetjük az idősebb generáció gyakorlatában még mai napig élő archaikus imák passió-jeleneteit, amelyekkel kapcsolatban Erdélyi Zsuzsanna többször hangsúlyozta az érzelmi azonosulás szerepét a szakrális kommunikációban.²² (De említhetjük az itt is közismert epikus ráolvasások Jézust és

²² Az érzelmileg azonosuló imagyakorlat középkori előzményeiről így ír Erdélyi Zsuzsanna: „A középkorban, mint eddigi példáinkból és az európai irodalom számtalan emlékéből kiderül, a szenvedéstörténetnek a megkívánt elmélyedéssel való elmondása, elénekzése egyenértékű volt az imádkozás, azaz az Istennel való közvetlen érintkezés fogalmával (Erdélyi 2001, 81).



Pénteki ima a fiát kereső Máriáról eg hidegségi fiatalasszony imafüzetéből

Máriát szerepeltető epikumait is.²³⁾ Ezek a párhuzamok arra is figyelmeztetnek, hogy a Krisztus gyermeksege–szenvedései–halála–feltámadása nagykiterjedésű, sokrétű paradigmikus/funkcionális csomópont összes szintagmatikus elágazását műfaji határok nélkül (a verses műfajokkal együtt), a kommunikációs csatornák összességében kell (majd) vizsgálni a végső következtetések levonásához.

Az együttérzésen alapuló hit emberiesíti a mitológia lényeit, a mítoszi objektivitás távoli múltjától a jelen emberéhez: a világmagyarázó, informatív mítosztól a természetfelettivel való találkozásról szóló élménytörténethez közelíti a történetet. Az emóciók révén létrejövő szakrális kommunikációhoz mintegy hozzásegíti az elbeszélőket/olvasókat a képi ábrázolás (mint ahogy ima közben az imakönyvbéli, vagy falra akasztott szentképekre tekintés).

E szövegek életében a vallás támogató, fenntartó ereje igen jelentős; az elbeszélések normatív, mentalitást befolyásoló, viselkedést szabályozó szerepe, főleg az idősebb nők körében, még igen fontos. E szerepet mindig újra erősíti az állandó, új, felülről jövő hatás: a templomban és a médiában hallott, olvasott – sokszor példázatokként használt – történetek. Az elbeszélőknél is tapasztalható a törekvés a példázatok kereteiben való megjelenítésre, illetve a példázatként használható eseményeket ragadják ki az olvasott, hallott történetekből (például Krisztus és Szent Péter szálláskérése; a meggazdagodott szegény ember).

Sejthető, hogy e narratívoknak fontos normatív szerepe volt a családon belüli hagyományozásban, oktatásban. Informátoraim még a gyűjtésszituációban is mintegy „nevelnek” e szövegekkel: megjelennek ilyenkor a szövegeket meg-megszakító, vagy lezáró tanulságok, tanúságtételek, vagy a gyűjtő meggyőzését szol-

²³ A szenvedő Jézust és a gyógyító Szűz Máriát szerepeltető ráolvasások különböző típusai: Pócs 1985–1986, II. 470–502; ezek közül itt „A Kisjézust megigézik, Szűz Mária gyógyítja” típus szövegeit ismerik, és olykor-olykor mai napig használják (uo. 470–475).

gáló hit-kétely diskurzusok. Isten megsegít a bajban, csodát tesz, hinni kell; „ne kételkedj, Istennek hatalma nagy...” – hangzott el például Szent Illés, Szent Antal csodáinak elbeszélése közben vagy után. Egy Mária-legenda elbeszélése után a protestáns gyűjtőnek mondják:

Maguk nem hiszik Máriát, ugye, de azért ... hogy az Úrjézust tiszteljük, imádjuk, akkor a Szűzanyát is kell tisztelni és imádni. Mert ő sokat szenvedett... (72 éves nő)

Mindemellett létezik a kultuszban nem, vagy kevésbé részesített szentekről szóló elbeszélések kimondottan és elsősorban csak szöveg-értékkel bíró elbeszélés-ként értékelendő csoportja. Ezek a szentek (elsősorban Szent Genováva, egyes kontextusaiban Szent Teréz, Szent Erzsébet, és alkalmasszerűen mások, akiknek legendáját ismerik és olykor el is beszélik) a sokak által szívesen olvasott világi és egyházi eredetű ponyva vagy az újabb egyházi sajtó kedvelt hősnői, de – legalábbis e kontextusban – nem a keresztény mitológia „hitt” alakjai. E valószínűleg inkább olvasmányokból ismert szentek szenvedései is együttérzést válthatnak ki, egyúttal példaképek lehetnek az üdvösség szenvedés által való elnyerésére. Idősebb, sokat túrt asszonyok szívesen mesélnek róluk; fiatalabb nők is feljegyezték kéziratos füzetekbe történeteiket. Például Neumann Terézről: „volt egy olyan, aki ezen a világon már meg volt dicsőülve. ...Jézus sebit viselte, minden pénteken vérzett... Nem evett semmit! Csak ostyát, ... Szenvadás árán nyerte a kegyelmet”. (Két 72 éves asszony szövegeiből.) Ezeknek a történeteknek az elbeszélése – az érzelmi motivációval – a művészet egyik funkcióját tölti be a szenvedések átélésével kiváltott katarzis révén. E vonatkozásban a legjelentősebb Szent Genováva itt igen népszerű, sokat olvasott, leírt, felolvasott és feltehetően családi körben a múltban sokat mesélt története.²⁴

Kultuszban részesített női szentek elbeszéléseinek is lehet Genovávához hasonló profán motivációja, ahol nem vallásos emóció az érzelmi azonosulás alapja, hanem például a sajnálat, együttérzés mindennapi életének nehézségei miatt: Szent Erzsébet elsősorban hit-demonstrációul szolgáló rózsacsoda-története is betölthet ilyen funkciót, mivel a legendából ismert családi körülményei révén is lehet érzelmileg azonosulni a főhőssel: „Szent Erzsébet. Olyan drága jó fehérnő volt, s rossz anyósa volt. S akkor örökké a szegényeknek vitt...” (73 éves nő)

²⁴ Lásd a Genováva-történetről – és a történet e funkciójáról is – Mikos Éva tanulmányát ugyane kötetben, továbbá Mikos 2005.

Istenségek, szentek: az emberekkel megesett csodák

A csodatörténetek legelterjedtebb válfaját a személyes csodák narratívjai jelentik. E szövegek mondanivalójának lényege: nehéz helyzetben, váratlan bajban segít az Isten, Szűz Mária vagy egy szent. Egy-egy hétköznapi esemény természetfeletti-ként való értelmezéséről van szó, ami nyers, alig sztereotipizált élettörténetek részeként ölt testet, egyedi életeseményeknek ad vallásos felhangot. A narratívok e fokozottan emotív, magasfokú hit-értékkel rendelkező kategóriájának létrejöttében fontos szerepe van az előzőekben taglalt objektív/informatív narratív hagyománynak: a szentek legendáiból olvasott és a prédikációkba példázatként beleszórt csodatételeknek. A bibliai, legendabeli példaképekkel megesettek hozzászegíthetnek saját életük eseményeinek csodaként való megéléséhez.

E személyes történetek csodatevői hitt lények, akiknek eleven kultuszuk van, akikhez rendszeresen imádkoznak – akiktől el is várják e csodatételeket. Ilyen személy elsősorban Páduai Szent Antal. Az ő életét és csodáit olvasmányaikból jól ismerik, és sokan mondják a „Csodákat kik látni vágytok, / Oh jöjjetek Szent Antalhoz...” kezdetű, minden keddi imát a tolvajoktól védő, elveszett holmit megtalálni segítő szenthez.²⁵ Misék alkalmával az előcsarnok Szent Antal szobránál többen végeznek külön imádságot, mint Szűz Mária képmásánál. Feltehetően hétköznapi csodákra vonatkozó egyéni kérésekről esik szó ilyenkor. Egy 73 éves asszony elveszett órája megkerülését beszéli el Szent Antal csodájaként:

...Éjjel is megébredtem, mondom, Páduai Szent Antal, tégy csodát, hát azt az órát, ó rendeld vissza az elveszett tagot, vagyont...

(Itt az említett Szent Antal imádság egy kitételét szötte szinte szó szerint a történetbe.) Reggel azután – miután álmában Szent Antal mintegy megjelentet-
te neki – megmondta az urának, hova menjen a Tatros partján az órát keresni. Ugyanez az asszony disznója meggyógyulását is Páduai Szent Antal csodájának tekinti. Ez szintén nem véletlen, állatbetegségekért is sokan imádkoznak szent Antalhoz, állataik egészségéért bőjtöt is sokan fogadnak az idős generáció férfijai közül a Szent Antal napját megelőző 9 keddre:

...ez a disznóunk el vót betegedve, úgy megkértem, meggyógyította abba a helybe. Állatorvos olyan inekciót küldött belé, felszivarta, az uram lement, s megkérte Szent Antalt [...] olyan fájósak a lábai, hogy add vissza neki, eszközöld ki az Úr-

²⁵ Ez Lengyel Ágnes és Limbacher Gábor közlése szerint Szent Bonaventura imája, az általuk vizsgált palóc közösségekben is igen kedvelt „Páduai Szent Antal imakönyv”-ből: Lengyel–Limbacher 1997, 90–91.

jézustól, hogy ne pusztuljon. [... Újabb orvosságot kaptak valakitől], hozta az uram, beadtuk, s a disznyó megjött.²⁶ Úgy hogy vannak csodák, csak észre kell venni.

Itt annyira hétköznapi a szituáció, hogy az orvosság beadásától való gyógyulás értelmeződik Szent Antal csodájaként! Szent Antal egy másik, 45 éves asszonyon is segített. Lányával egyetértésben, ha még lesz unokája, Antalnak kereszteltetik, Szent Antal napját pedig egész életében meg fogja böjtölni. Tehát nemcsak a hit és kultusz csoda-narratívokat teremtő szerepének, hanem a fordított folyamatnak, utóbbiak hitet tápláló és kultuszt erősítő szerepének is tanúi lehetünk e közösség mély Szent Antal hite kapcsán. Így beszéli el a történeteket ez az asszony:

És miben segített, M. hogy tapasztalta ezt?

Hát még leányka voltam, mit mondjak, tizenöt, tizenhat éves, elküldött édesapám a postakézbesítésre, s elvesztettem a postaláda kulcsait. Egy nejlonzacskóba beletéve, a kulcsok, s valami pénz még benne, s olyan fontos papírok, amik feltétlenül kellenek volna. Mikor én hazamentem, keresem a kulcsokat, s nincsenek meg. Gyorsan másik cipőt húztam, mert esett az eső, másik cipőt a lábamra, s futás gyorsan viszsza azon az úton, ahol jöttem. Szeptemberben már sötét volt. Én a lámpát elvettem, és futás vissza, s ott fenn [...] S akkor ott az út szélére leesve, így, mint ez a füzet [az asztalon heverő füzetre mutat], így kaptam meg.²⁷ De végig imádkoztam Szent Antalhoz. S azt ő nekem megkerítette, hogy én azt megkaptam. Mert abból egy papír főleg olyan fontos volt, hogy ha az elveszett volna, édesapámat bezárattam volna. Tetszik érteni? [...] S én akkor úgy, olyan hitet kaptam tőle, hogy én ezt a napot megtartom. Amíg élek, örökké.

A csodatevő szentek képmásai, érméi is bekapcsolódnak a csodatörténetekbe, mint bajtól védő amulettek. Egy idős férfi például Szent Antal csodájaként meséli apjáról, hogy a háborúban nem sebesült meg, mivel a zsebében pici Szent Antal szobrocskát hordott.

Szent Antal speciális, főleg elveszett dolgokhoz, vagy állatokhoz kötődő csodákat tesz. Egyéb hétköznapi esetekben Szűz Mária, vagy maga az Úristen avatkozik be a dolgok földi menetébe; vallásos értelmezést adva a szerencsétlenségtől való menekülés történeteinek. Egy 73 éves asszony emlékezetes fiatalkori csodaélménye volt, amikor sóért utaztak férjével, és a magukkal vitt csecsemő kiesett a szekérből. Átmentek rajta a kerekek, de nem történt baja:

²⁶ 'meggyógyult'

²⁷ 'találtam meg'

...Hát rajtunk is történt nagy csoda. Sok csoda rajtam, egyenesen rajtunk ... hát anyira kellett sírjak, hogy a Jóisten ezt a nagy csudát adta, hogy az én gyermekemnek, hogy a gyenge csontokat össze nem korcoltatta...”

Vagy ugyanő meséli:

...82-ben pedig ott volt egy szép nagy házunk, hármass veranda, nagy [...] rádió, bécsapott a gömbvillám a házba. De milyen finoman adta a Jóisten, most se tudom végül megköszönni neki, olyan finoman adta, senki sem volt a lakásban...”

Míg a mindennapi élet csodáinak előbbi csoportja a szakrális kommunikációnak azt a fajtáját képviseli, amikor a szent mintegy behatol a mindennapi életbe, a csodatörténetek másik fajtája a „klasszikus” csodákról szól, amikor az ember megy a szenthez, a szent helyre, csodát tapasztalni. A közeli csíksomlyói kegyhelyet rendszeresen látogatták a gyimesiek, legalább a nagy pünkösdi zárandoklat napján, de szükséghelyzetben máskor is; elsősorban a Szűz Mária kegyzsobrával kapcsolatos gyógyuláscsodáért. Spontán családi, baráti beszélgetésekben, a zárandokutak élménybeszámolóiban is rendszeresen szerepelnek ma is az ott tapasztalt csodás gyógyulások. Csodaként értelmeződik az otthon végbement gyógyulás is, amikor a beteg ruháját viszik csak el, hogy a kegyzsoborral érintkezésbe hozzák, vagy pedig a kegyzsobrot megtörő kendővel simogatják meg a beteg egy testrészét.

A somlyói kegyhely *alapítási mondái* is csodatörténetek, de ezek már igen kevésbé részei az elbeszélő hagyománynak (kérdés egyelőre, hogy milyen mér-



74 éves hidegségi asszony és néhány olvasmánya, Pócs Éva felvétele

tékben, milyen körben voltak azok²⁸), legfeljebb a somlyói zarándoklatok prédikációi, búcsús nyomtatványok élesztik őket újra meg újra fel. Ezzel szemben ma is élő, spontán családi, baráti beszélgetésekben, a zarándokutak élménybeszámolóiban is rendszeresen szereplő hagyománya van a Csíksomlyón velük történt csodáknak. Szinte minden informátorom tudott mesélni saját családjában, ismerőseivel megesett gyógyuláscsodákról, a szükséghelyzetben oda zarándokló betegek felépüléséről. Csodaként értelmeződik az otthon végbement gyógyulás is, amikor a beteg ruháját viszik csak el, hogy a kegyszoborral érintkezésbe hozzák, vagy pedig a kegyszobrot megtörlő kendővel simogatják meg a beteg egy testrészét.

Szőkefalvára mintegy 6–7 évig (2005-ig) zarándokolt a falu lakóinak egy csoportja rendszeresen, a Mária-jelenések előre meghirdetett napjain. Itt a jelenés csodájának közvetve lehettek tanúi, a látó Szűz Máriával folytatott hangos párbeszéde révén, a gyógyuláscsodák pedig elsősorban a látóasszony megérítéséhez és a kegyhely gyógyító vizéhez kötődtek. A fenti mechanizmusok működnek az itt történt gyógyulások kapcsán is: egészen hétköznapi események értelmeződhetnek csodaként. Hiszen a gyimesiek lelkes, erősen hívó kis csoportja elsősorban „csodát látni” ment Szőkefalvára:

...Volt pár hónapos kicsi gyermek vagy kislány, nem tudom, fél veséjével vagy veséjével volt valami nagy baj, s úgy mentek a szülők, s nagyszülők minden, s a leányka meggyógyult. Odavitték, s ott meggyógyult, na... (36 éves nő)

A kegyhelyeken történt csodák megélésébe és elbeszélésébe belejátszanak a média által is terjesztett, távolabbi búcsúkból is hozott, az európai kegyhelyek turisztikai hálózatával is terjedő nemzetközi csodatörténetek, másutt történt csodák hírei. A szőkefalvi Mária-jelenésekről sok gyimesinek van írott anyaga: a „Mária-üzenetek” sokszorosított lapjai, újságok, képek, prospektusok; de nem maradnak el – olvasmányként, lakásdíszként – a medjugorjei, lourdes-i, fatimai csodák és csodatevő Mária-képek, -szobrok sem. Az egyház által már elfogadott kegyhelyeknek komoly példázatértéke van:

Hát csak, hát a pap is általában, mikor így a csodaforrás ugye hogy, Bernadettnek is megjelent a Mária, s akkor ott történt az a forrás, hogy milyen sokan sorba állnak, hát az, azt úgy általában példának meg prédikációba is felhossa. A fatimai gyermekeknek is a történetét, hát vót eset, hogy elmondta. Aztán aki szeret olvasni, s hozzájut egy ilyen könyvhöz, hát akkor az még részletesebben megtud mindent.

²⁸ Ezeknek viszonylag gazdag anyagát nyújtja Magyar Zoltán jellegzetesen szövegközpontú gyűjtése (Magyar 2003, 257, 259, 691–698, 699–700).

Akkor ha kiolvassa ... én egyszer olvastam egy lurdesi jelenésről szóló példát, hogy ilyen teknőbe vitte a szülei elől, s vonaton beteg leánnyal, s aztán abba fűrődtek, fűrőstötték, no s orvos is ment vele, de a leánynak már semmi ... Mindent próbáltak volt, s már le is járt az idő, amennyi napot ott tartózkodott, s az utolsó napon bízott benne, hogy vigyék le, de semmi javulás nem vót. S a legutolsó merülésnél egyből ... valami csonttört baja vót, úgyhogy teljesen ... Ezt olvastam már régebben, könyvet.

S akkor ott meggyógyult, s egészségesen jött haza. (55 éves férfi)

Ezekre rímelnek azután saját gyógyulástörténeteik:



Szobárészlet dekorációként kirakott búcsús nyomtatványokkal; az ágy fejénél a falvédőn a Szőkefalvi Szűz Mária búcsúból hozott képe, *Pócs Éva felvétele*

Még édesapámmal is történt. Igen. Vele is az, hogy a Jóisten nyugtassa, neki olyan ágyéksérve volt [...] készült, hogy menjen operálni, csak nem mert elmenni... [...] Na de egyszer hallszott a hír, hogy valahol a Szűzanya... [...] megjelent a Szűzanya. Akkor édesapám letérdelt, s felfogta a kezét, s megkérte a Szűzanyát, hogy ő nem tud odamenni, mert őneki arra nincsen tehetsége [...] hogy Szűzanya jöjjön el, s őt sajnálja meg. (72 éves nő)

E csodaelbeszéléseket mintegy példázatként mesélik a Szűz Mária csodatevő erejébe vetett hitet erősítő (és a kegyhelyre járás rítusait igazoló) funkcióban; a

gyűjtőnek is, feltehetően családi, baráti környezetben is. Ez a szerep réginek látszik, ez lehetett a fő alapja kis közösségekben való elbeszélésüknek is.

Hasonló a helyzet a szőkefalvi történetek harmadik típusával: a nap-csoda/látomás elbeszéléseivel. Újabban került a köztudatba és a közbeszédbe a Szőkefalván, a jelenések alkalmával a napban látható Szűz Mária (vagy kereszt, Szentlélek stb.), látványos színek, fények a nap körül, továbbá a természetestől eltérő különlegességek, „lehetetlenségek”, amilyen például a három nap látása.

Mind a Mária-jelenések, mind a nap-csoda történetei hit-tanúságtételekként jelennek meg – a gyógyuláscsodákhoz hasonlóan. A fenti szőkefalvi gyógyulástörténetet ezzel zárja elbeszélője: „Úgy hogy a hit, erős volt a hit. Kell bízni, reménykedni, jó az Isten.” Egy 70 éves asszony szerint Szőkefalván azért jelenik meg Mária, hogy térjen meg a nép, a „csodák” a hitetleneknek szólnak.



Szőkefalváról hozott saját felvétel a „napcsodáról”, bandi-pataki férfi tulajdonában

A még nem elismert kegyhelyekkel (mint a szőkefalvi is) kapcsolatban viszont az egyház a közösségben spontán módon is megfogalmazott kételyeket erősíti, beleszól a szőkefalvi eseményekkel kapcsolatos – általam is többször hallott – *hit-kétely diskurzusokba* is: hangot ad ugyanis az egyház dilemmáinak az „állítólagos” szőkefalvi Mária-jelenés valódiságával kapcsolatban. Többen idézték a plébános véleményét, amely szerint itt is velük van Szűz Mária, nem szükséges hozzá Szőkefalvára zarándokolni; és egyébként is sokan vannak a kételkedők. Egy 45 éves asszony, aki betegsége miatt nem tudott egy alkalommal Szőkefalvára menni a zarándokcsapattal, itthon is részese lett (azonos időpontban)

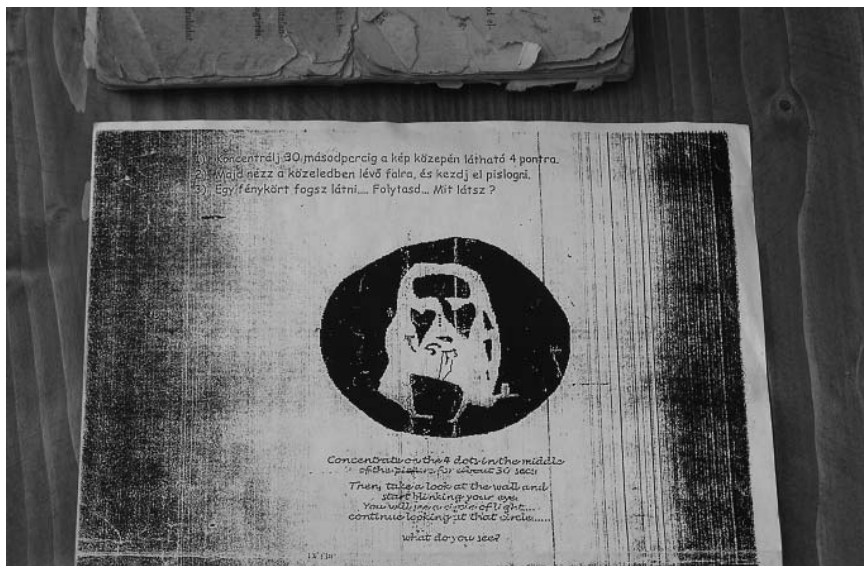
a nap-csodának, aminek akkor igen megörült, mégis enyhe kételyeit osztja meg a gyűjtővel:

...tél vót, nem vótam jól, hogy kimaradtam vót. S akkor délután öt órakor elmentem a kútra vízért, s az áldott nap akkor már oda tovább vót ne [fejével int arrafelé], nem ilyen helyt,²⁹ s akkor olyan ... úgy meg vót változva, megláttam pont, mint Szőkefalván, ahogy szoktam látni. Úgy örvendtem.

Igen. És milyennek látta?

Olyan különös zödes színe vót, s akkora nagy vót, s olyan furcsa sok sugarai vótak, s úgy ... olyan vót, mintha valamit úgy lehetne látni benne, de hát ugye én nem ... szabad szemmel én nem tudtam olyan hosszasan azt nézni. Nem bírták a szemeim. Úgy képzeltem, hogy biztos ott a Szűzanya. Ez vót a képzeletem, osztán aszt ki tudja, hogy hogy vót.

Vannak, akik a szőkefalvi csoda órájában kimennek az udvarra, hogy vajon látnak-e valamit: mintegy a hitelesség próbájának tekintik ezt. És végül vannak abszolút szkeptikusok is: az előbb említett 70 éves asszony például a szőkefalvi jelenésben (mint csodában) nem hisz, nem érti, miért zarándokolnak oda az emberek, szerinte valami fufang van benne. Mert akkor már miért nem adott az Isten olyan csodát, hogy a vak asszony (a szőkefalvi látó) lásson?



Interneten érkezett „látomás” 74 éves hidegségi asszony birtokában

²⁹ Máshol látszott az égen, mint a gyűjtés nyári időpontjában.

Istenségek, szentek: álmom él látomás

E csoportunk elbeszéléseiben látomásokban³⁰ megjelenő szent lényekről van szó, akik azonban – a fentiekben említett jelenésektől eltérően – nem csoda-, illetve hit-demonstrációként, hanem a vallás oltalmazó funkcióját betöltő személyekként lépnek fel. A par excellence álmom és látomásélmények, illetve -elbeszélések esetében a természetfeletti vel való spontán, „öncélú” szakrális kommunikációról van szó, amelyet a misztikus élményre, a közvetlen találkozásra való tudatos vagy tudattalan törekvés hív életre, az óvó, segítő, kegyelmet, áldást, tanácsokat adó lényekkel.

Ezekről az élményekről – a gyűjtőnek legalábbis – majdnem kizárólagosan nők (öregék és fiatalok) meséltek, s feltehetően ugyanaz volt a helyzet az eredetinek feltételezett beszédszituációban, a család, a barátok kis körében is. Az elbeszélések fokozottan személyesek, gyűjtési szituációban is erős emóciókkal, a Jézus és Mária iránt érzett rajongó szeretet jegyeivel (ami még a gyűjtőnek szóló reprodukáláson is minduntalan átüt). Épp e szubjektivitás és intimitás okán nem tartjuk valószínűnek, hogy nagyobb társaságban is mesélték őket rendszeresen, mintegy magasabb szöveg-értékkel rendelkező „szórakoztató” történetként.

A szent alakok leginkább válsághelyzetben, betegségek idején „jelennek meg” a tőlük segítséget váróknak, és vigasztalást hoznak számukra. Egy 70 éves asszony így mesélt „megjelent valakinek így Szűz Mária...?” kérdésemre:

Tudja-e, mit mondok én magának, s nem hazudok, olyan beteg voltam a tifuszbba, hogy azt mondta az orvos, hogy sok tifuszos, tifuszos van, de olyan nincs, mint én. Meg nem bírok. Olyan szörnyű beteg voltam, s édesapáméknál voltam. S akkor én úgy odalettem, nem tudtam magamról, s egyszer, mikor magamhoz jövök, volt egy olyan kicsi mécses, égett az, az asztalon, s akkor Máriát láttam, csak nem szemben volt velem, hanem háttal így volt, de olyan szép volt, s ahogy megláttam, minden nap örökké jobban, jobban lettem, s aztán úgy jöttem helyre. Hát Mária, édesanyát, tudja meg maga, hogy Isten s Mária s Jézus [a falon lévő szentképekre mutat], na lássa-e nekem milyen vendégeim vannak. Úgy szeretem őket, én örökké egyedül hálók, s egyedül vagyok. Egyedül vagyok. Hát édes jó Istenem!

Nem véletlen a közlő kommentárja, amely a látomáshoz köti a falán függő szentképek jelenlétét is. A vizuális kommunikáció párhuzamos szerepét kell újra hangsúlyoznunk: a szentek képmásainak (akár a falakon, akár kis szentképeken,

³⁰ Ezekkel az adatokkal kapcsolatban nem tárgyaljuk a látomást, jelenést, álmod mint kommunikációs technikát, illetve ennek biológiai/pszichikai feltételeit (mint ahogy alább, a démoni látomásokkal kapcsolatban sem). Lásd erről rövid összefoglalásban Pócs 1998.

imakönyvben nézegetve) éppoly szerepe lehet a látomások, illetve látomás-elbeszélések létrejöttében, mint az olvasott/hallott szövegeknek.

Több hasonló elbeszélést gyűjtöttem a vigasztaló, segítséget adó Szűz Mária vagy Krisztus látásáról: Jézus álomban vigasztalja a beteget, megjósolja a betegség kimenetelét, álmában meggyógyítja: ezek az elbeszélések az *inkubációs* gyógyító



Szűz Mária óvja égi és földi gyermekeit. Hidegség, *Taskovics Dorka felvétele, 2002*

módszerek³¹ egyfajta *nem* szent helyhez kötött változatának tekinthetők.³² Mikor a látomást az éjszaka magányában élik meg, a vigasztaló Máriát várva, nyilvánvalóan a Honko meghatározta spontán szellemlátás, a *kasuale Begegnung*³³ esetéről van szó, amikor a „látás” körülményei, (például halálfélelem egyedül éjszaka) és a hagyományos tudás (például a pokol büntetéseiről) együttesen képezik alapját a szellemekkel való találkozás élményének.

Lássunk még egy példát a *divinációs álmokra*, amelyekben a vallás oltalmazó funkciója helyett normatív szerepe kap fokozott hangsúlyt. Ezeket három témában hallottam – főleg nők által – elbeszélni: egyik a rontás azonosítása, a másik a betegség kimenetelének megjósolása, a harmadik – most idevágó – téma a gyermekáldás megjövendölése egy szent lény által. Bemutatott példánk egy gyermektelen, 39 éves asszony mély emóciójú, hittel teli vágyálom-elbeszélése:

...én nagyon sokat álmodoztam a szentekkel, például a Szűzanyát is láttam álomomban, már rég. [...] nekem álomban olyan szépen ... gyönyörű szépen [...] én itthon aludtam vele, mikor megkérdeztem, hogy lesz-e gyermekem, s megmondta, hogy nem lesz, Kati, soha. De olyan szépen jött felém, így jött felém, úgy, ahogy az oltárokön, olyan szép fehér ruhába, s akkor én Üdvözlégy Máriát, s szépen letérdeltem, s imádkoztam, de olyan tisztán emlékszem erre az álomra, mintha tegnap lett volna, de nem tudom, miért. [...] S mikor végeztem az Üdvözlégy Máriával, akkor megkérdeztem: „Mondd meg, édes, szép Szűzanyám, hogy lesz-e gyermekem.” S olyan szomorúan mondta, mer úgy fenn vót, s le vótam én térdelve, s feltekintettem, s azt mondta: „Nem lesz, Kati, soha.” S ezzel kész, vége volt az álomnak, s megébredtem ... s ez ennyi vót. Aztán láttam még azután is.

Úgy tűnik, az életvitel és az érzelmi élet, a hitélet hasonló szituációi a szakrális kommunikáció hasonló élményeit és élmény-elbeszéléseit hozhatják létre, mégis, ezek az egyéni, szubjektív álom- és látomás-elbeszélések igen változatosak, nemigen észlelhető sztereotip minta követése bennük. Lássunk még egy álombeli találkozás-élményt egy 50 év körüli asszony elbeszélésben:

³¹ Inkubáció: a kegyhelyen alvás gyógyító rítusa; az éjszakát ott töltő beteget az álmában megjelenő szent gyógyítja (a csíksomlyói kegyhelyen alkalmanként gyakorolták ezt a rítust).

³² Nem túl dominánsan, de Salamon Anikónál (Salamon 1987, 174–178), kevésbé Magyar Zoltán gyűjtésében is (708–709) megjelenik néhány hasonló álom/látomás-elbeszélés.

³³ A szellemlátás „létrejöttének” lehetőségeiről: Honko 1962, 91–126.

...Igen, igen. Arra jól emlékszem. Álom, de féltem, hogy így a föld..., ugye lett vóna csúszás, én alája békázódtam egy kicsit. Egy út szélén vót. Mintha valami jött vóna, hogy üssön el. Izé ... nagyobb közlekedés, azt se tudom má én, alig emlékszek erre az álmomra, és akkor úgy féltem ott a föld alá úgy, ahogy békázódtam, hogy fentről, ha zuhan, vagy mi, és akkor ugye a hátamnál ... az arcomat éreztem, hogy egy olyan meleg lehetetet éreztem az arcomon. És akkor olyan furcsa érzésem volt, hogy Istenem, most ki van velem, vagy mi történt. De olyan jó, na, éreztem egy támaszpontot. És akkor az egészről úgy..., én úgy képzeltem el, hogy ott most Jézus áll mellettem, s ő véd meg ettől a..., hogy ne hogy bajba kerüljek. És akkor úgy elkezdtem énekelni, hogy „Jézusom, én szeretlek, égen-földön kereslek.” De olyan, mintha úgy hátulról így védett volna, s úgy éreztem azt a meleg lehetetet úgy az arcomon, mintha szuszogott volna reám, de alig emlékszem erre, s má olyan rég történt.

A kollektív „látomásjárványok” szele, amelyről sokat írtak főleg moldvai és székelyföldi vonatkozásban,³⁴ nem tudjuk még pontosan, ide mennyire jutott el az elmúlt századvég válságos éveiben. Salamon Anikó tudósít az ablakon megjelenő Szűz Mária észlelésének járványszerű terjedéséről, amit kollektív válsághoz kötöttek a 80-as években: azért jelenik meg Mária – mint híresztelték –, „mert nem tér meg a nép”.³⁵ Emlékek ma is vannak erről, de már alig értékelhetők.

A túlvilághiedelmek külön fejezetet igénylő nagy témájára itt most nincs terem kitérni, csak megemlítem, hogy a látomások/álmok narratívájának egy fontos csoportja a túlvilágba (mennyebe vagy pokolba) tett „valóságos” vagy szimbolikus utazásokról szól. Ilyeneket férfiak és asszonyok egyaránt meséltek, általában háromféle háttérrel. Vannak egyrészt nyilvánvalóan halálfélelem szülte álmok, amelyekben a meghalás, másvilágra jutás szimbolikája dominál; máskor valakit (ellenséget, rosszakarót) látnak a pokolban bűnhődni. Harmadrészt – a pokollátomások legnépesebb csoportjában – általában a bűnösöket vagy egy speciális bűn elkövetőit látják szenvedni, mint a fent idézett, magzatgyilkosság-történetekben is. E szövegeknek fontos normatív szerepe van, amelyet erősítenek a (sokszor „Mária jövőndölései”-be foglalt) Mária pokoljárásáról ismert ponyvanyomtatványok, és az erről másoltatott kéziratok.³⁶

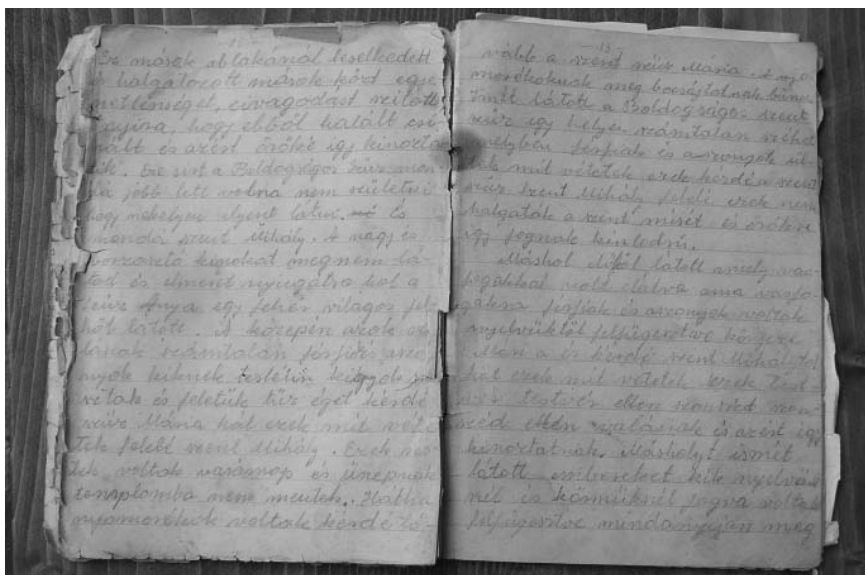
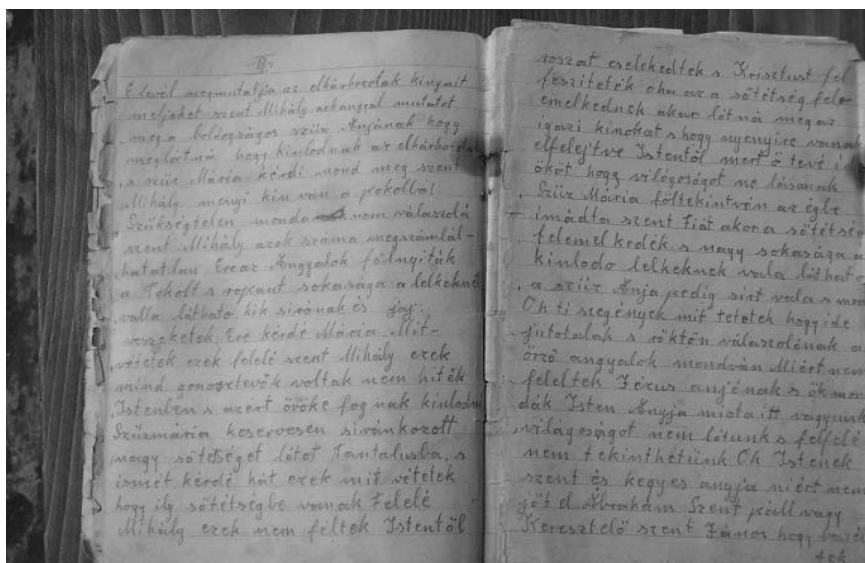
Komoly szerepe van az emóciók megalapozta hitnek (és a hit-táplálta emócióknak) a látomásélmények létrejöttében, éppen ezért a szkepszis kinyilvánítása is elhangzik, természetsszerűleg azok szájából, akiknek nem volt látomás-élményük. A gyűjtés során sokszor találkozunk az elbeszélést kísérő kommentárral,

³⁴ A múlt századvég válságos éveinek moldvai, székelyföldi „kollektív” látomássorozatairól lásd Pozsony 1998; Gagyai 1998; 2004.

³⁵ Salamon 1987, 175–177.

³⁶ Lásd a „Szent levél”-be foglalt „Istenanya pokoljárása” ponyváról összefoglalóan: Papp 2004.

a gyűjtőnek adott magyarázattal, tagadással, a vele, vagy az esetleges további jelenlévőkkel lefolytatott hit–kételey diskurzussal. Egy 70 éves asszony nem hisz a látomásokban. Ennek illusztrálására saját példáját hozza fel: lázas beteg volt kislánykorában, akkor látta Máriát – de úgy véli, csak a láztól. (Hasonló, lázas ál-



„Szent levél” az istenanyja pokoljárásával hidegségi fiatalasszony imafüzetében.

lapotban fogant hallucinációt adott esetben mások – mint láttuk fentebb – „valódi” látomásnak tekintenek.) A látomás leleplezése is gyakori jelenség a szkeptikusok részéről. Az ablakon megjelenő Mária sem volt például szerintük valóság, hanem petróleumos ronggyal törölték az ablakot, attól lett szivárványszínű. (65 éves nő)

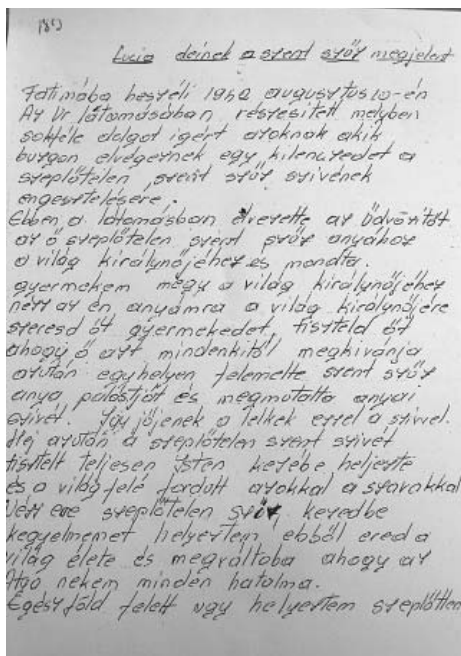
A „látomás-hívők” viszont a látomások tényét hit-demonstrációul is használják: egy idős asszony elmesélte például (nem rákérdezésre, hanem mintegy hitvallásként a gyűjtő számára) sógora Isten-látomását, aki ennek hatására megtért.

A mélyen vallásos személyek sem mind hisznek a látomások lehetőségében, de ez nem a hit mértékének függvénye, hanem az egyház által is (főleg az új kegyhelyek látomásaival kapcsolatban) hangoztatott kételyeknek köszönhető; az egyház szerint ez csak többé-kevésbé, feltételesen elismert „peremjelenség”. Látomások látására tehát nem kapnak a gyimesiek indítékot a prédikációkban; ez nagyon határozottan csakis az *egyéni* vallásosság – egyáltalán nem a közösség minden vallásos tagjára kiterjedő – része.

A narratívok e méghozzá szubjektív/emotív csoportjának is megvannak az objektívebb, informatívabb, inkább csak kognitív funkciót betöltő megfelelői is (ahol nincs szerepe a szakrális kommunikációnak): ezek egy-egy szent „elragadtatásának” történetei az elismert szentek hagiográfiájából. A saját látomás lehetőségében kételkedők a szentek *olvasott* látomásait kétely nélkül elhiszik: egyrészt mert a múltban – a mindennapjaik valósága *előtti*, mitikus időben – több csodás dolog történhetett; másrészt, mert a szent könyvekbe leírtakat – még ha apokrif történetek is – mindenképpen egyházi/papi hitelesítés övezi. Ezek tehát egyfajta kognitív támaszt adnak a hiányzó emóciók helyett a látomások tényének elfogadásához, a látomás-hívők esetében megerősítő hatással vannak saját látomásaik valóságára nézve, sőt élményeik megfogalmazására is.

Istenségek, szentek: tabu, büntetés

A keresztény mitikus lények normatív szerepe legnyilvánvalóbb akkor, amikor normasértőket figyelmeztető vagy büntető lényekként lépnek fel. A figyelmeztetésről vagy büntetésről szóló történetek a kutatásban *tabumondaként*, vagy álom-, látomás-elbeszélésként elhatárolt narratívok, amelyben Krisztus, Szűz Mária „megjelennek” a velük kommunikáló embereknek: kiszabják a büntetést, elmondják intő vagy útbaigazító szavaikat. Van tehát kapcsolat utóbbi csoportunk és az itt taglalt narratívok között, azonban Krisztus, a szentek és Szűz Mária az itt taglalt kommunikációs szituációkban – látomásokban, álmokban



„Lucia Dei látomása” hidegségi fiatalasszony ima-füzetéből

– nem a vallás oltalmazó funkcióját betöltő személyekként, hanem igazságosztó istenségekként lépnek fel.

Az elbeszélések egy része csak közvetve utal a büntető lényre: a keresztény ünnepek munkatilalmainak szankcióiról mint isteni büntetésként értelmezett csapásokról szól, anélkül, hogy a narratívokban egy-egy keresztény felsőbb lény megjelenne. Mégis, a tiltásokról, szankciókról való beszélgetésekben kibontakozik egy igazságos, bajt, áldást és büntetést egyaránt osztó Isten képe.

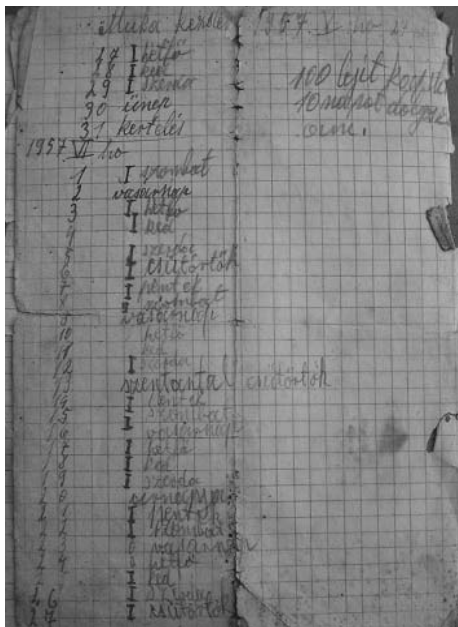
Ami a büntető szankciókat illeti, az ünnepi munkatilalmak megszegése és a menstruáló nőre, avatatlan gyermekágyasra vonatkozó tisztátalansági tabuk megsértése elemi csapásokat: zivatart,

jégverést, árvizet, a víz kiapadását, elférgesedését – egyáltalán, a munkával domesztikált természet „elromlását”, visszasüllyedését egy kultúra előtti állapotba – vonja maga után. Az ünneprontókat – a „veresbetűs” ünnepeken, vagy a helyi hagyományok szerinti egyéb munkatiltó napokon (például templombúcsúk napján, a Boldogasszony-napokon, Szent Péter, Péter és Pál, Mária Magdolna napján) szénamunkát, krumplikapálást végzőket ugyancsak zivatar, jégverés sújtja, hasonlóképpen bűnhődnek az ünnepnapon befogók is. A szövés, mosás (sulykolás) munkáinak tiltása mindenekelőtt Jézus szenvedéstörténetének és feltámadásának, mennybemenetelének napjaihoz (nagyhét és áldozócsütörtök) kötődik.

A gyűjtött narratívok kis része – néhány ünneprontás-történet – „másokról” szóló sztereotip példázatszerű elbeszélés. Ilyen az Űrszíneváltozásakor szénában dolgozók zivatarral való megbüntetéséről szóló, mondókaszerű betéttel rendelkező elbeszélés. Figyelmezteti a kapálót valaki:

István bá, ma Űrszíne napja, s azt mondja az öreg, hogy
az Űr színe az hadd változzék,
s az én rakásom rakodjék!

Erre jött a zivatar, s elvitte a boglyáit. (70 éves nő)



76 éves hidegségi férfi 1957-es feljegyzése napszámos munkájáról, a hétköznapi és ünnepek munkarendjében

A munkatilalmak megsértőiről szóló példázatokat gyakorta a szomszédos román közösségre (a rakottyásiakra), máskor a csíki vagy gyergyói székelyekre hárítják. Ez feltehetően szintén a saját közösség felé megnyilvánuló erős normatív tekintély jele: a példázat még hatásosabb, ha „mások” bűnhődnek. Például Csíkban ünnepeken dolgoznak, azért van anynyi jégverés, vagy a rakottyási románok kapáltak Szent Péterkor, ott verte el a jég a krumplit:

...arrafele ott a kápolnánál, ott a gyimesi részen. S úgy kapáltak, valami románok. Úgy kapáltak ott, mondjuk egy olyan szórványosságban, itt is egy hosszú tábla, s tovább egy, mint itt nálunk, na. Nem egy helyen kapáltak. S mise volt, s azt mondják a rokonaim

nekem, hogy azt mondja, hogy kapálnak ezek, azt mondja, már Szent Péter napja, s ünnep, s ne, kapálnak. Na, béültünk az ebédhez. Egyszer hát úgy tetszik, hogy mintha eső jönne, úgy megsötétedett az idő, mint most. Nézzük, s amekkora helyen kapáltak, na így mondjam tanárnő, abban a sávban. Se errébb egy arasszal, se alább egy méterrel, úgy elverte... (72 éves nő)

A példázat-jelleget erősítik az – úgy látszik – egész közösségben ismert sztereotip szabály-megfogalmazások, például:

Tartsd meg a napot, s a nap tart meg tégedet!

Ezek a szabályok sokszor a szubjektív, élményszerű megfogalmazásoknak is szilárd keretét képezik.

Máskor – és többségében – fokozottan személyes narratívokkal találkozunk. Sokféle aktuális csapáshoz ötletszerűen is rögtönözhetik ezt a megokolást – ami a norma- és szankciórendszer tudatos számontartására vall. A gyűjtő egyetlen kérdésére többen sorozatban mesélik az ünnepi szénamunka, befogás, krumplikapálás büntetéséről szóló tabumondákat, mintegy példázatszerűen, tanulságul

a gyűjtőnek is, és maguk számára is megerősítve, igazolva a szabályt. E „példázatok” kereteibe többnyire személyes tabusértés-eseteket szőnek. Egy 71 éves férfit kérdeztem az ünnepi munkatabukról, aki válaszait illusztráló példázatként mesélte – a fenti szabályt is említve –, hogy a család Szent Antalkor Jávárdin szénamunkát végzett, aminek felhőszakadás és árvíz lett a következménye. Ugyanabban a családban egy férfirokon a szeme világát veszítette el, úgy, hogy egy ág kiütötte a szemét, mert nagypénteken kiment az erdőre a tehenekkel.

Nézzük a gyermekáldással kapcsolatos női tabuk megsértésének elbeszéléseit. Ami a tisztátalansági tabukat illeti, az anya a helyi normák szerint nem hagyhatja el a gyermekágy ideje alatt a portát. Ebben nem annyira a vallás a normaadó tekintély, mint a hagyományok felett őrkdő idősebb generáció: a fiatal anyák szülei, anyósai, nagyszülei.³⁷ Így volt ez már egy ma 70 éves nő fiatalasszony korában is, hat hétig nem engedték, hogy vizet merjen:

Annyit mondta az én nagymámám, hogy ne menjetek sehova...

Vallási tekintély hiányában a gyermekágyas tabuk elbeszéléseiből hiányzik a félelem emotív tényezője; ezek „csak” pedagógikus célzatú, a közösségi normák betartására figyelmeztető történetek. (Mivel felsőbb büntető lény nemigen van a háttérben, ez a narratív-csoport kicsit ki is lóg témánkból.) Ismeri őket szinte mindenki, a gyűjtő kérdéseire általában személyes példázatokkal felelnek. Egy egyhetes csecsemővel kint járó asszonyt figyelmeztettek:

...azt mondja édesapám, te Irén, menj el vissza, még a kutya is kilenc nap a vackában ült. Édesapám idős ember volt, s ez rokon menyecske volt. Meg is tért a menyecske, elment vissza. Olyan jég lett, s pontosan odáig lett a jég, ameddig ért, ameddig hazament. Úgy elvert mindent, hogy se fű, se vetemény, semmi nem maradt. (70 éves nő)

A női termékenységgel kapcsolatban legnépesebb a magzatelhajtás szankcióit kiállításba helyező, figyelmeztető történetek csoportja. Ezekben Krisztus és Szűz Mária jelenik meg – álom- és látomás-elbeszélések kereteiben – mint a születésszabályozással kapcsolatos normák őrei. A vallás e hitt, kultuszban részesített lényei itt is, szinte törvényszerűen, szakrális kommunikációba „lendítik át” a róluk szóló elbeszéléseket, amelyek a velük való álombeli, látomásbeli találkozásokról szóló, fokozottan személyes élménytörténetek, nagy emotív töltettel rendelkező félelemvíziók. Leggyakoribb tartalom a magzatát elveszejtő, vagy elveszejteni

³⁷ Erről Csonka-Takács Eszter részletesen ír; lásd cikkét jelen kötetünkben a gyermekágyas tabuk bemutatásával.

szándékozó terhes anya találkozása álmában a figyelmeztető, büntető lénnel. Például egy 73 éves asszony emlékezése:

Anyósomnak, az Isten nyugtassa, tizenegy gyermeket szült, olyan drága ügyes asszon volt, jaj be jó asszon volt. [...] s akkor ő azt mondta, hogy a szemeivel látta az Úr-jézust, hogy béjött az ajtón, tudja, látta, aszondta még azt a kicsi koronát es, ami a fején volt, az a... Szoptatott ő, szoptatta a gyermeket, fél könyékkal fel volt könyökölve, s má a másikkal terhes volt. Hát tizenegyet a világra. Elgondolta magába, a férje ott volt mellette, aludt, ott a másik ágyba, s elgondolta magába [...] hát ő mióta, hogy ez a lámpa ki nem alszik,³⁸ ugye. Hogy egyszer szoptat, máskor hordoz, mer állandóan úgy váltották, úgy hogy sose volt úgy, hogy ne szoptasson, s ne hordozzon. [...] S akkor, aszondja az ajtó felé nézett, s hát egy olyan kicsi fehér köntösös szép gyermek, olyan mint egy öt éves-hat éves gyermek, s még a fej körül az a izé, amit így szoknak a szenteknek rajzolni, az es ott volt, s így a két ujjával, olyan élesen [mutatja, hogy felé int a két ujjával]: „Asszon, mit akarsz?” Ő, aszondta, olant sikolytott egyet, hogy keresztapám – keresztapám volt az ura – felszökött, s a ház közepibe állott meg. Ágnis, aszondta, há kétsigbe ejtő, aszt mit csináltál. Aszondta, így elkapta ő a szemit, mer aszondta, nézz az ajtó felé Miklós. Menj el Ágnis, álmodtál, ott semmi sincs. [...] Végül mégis megszüli gyermekét]. Ő reábizta a gondviselésre, ugye nem volt az ura olyan, mint most, hogy mégis az emberek, mégis inkább az emberek vigyáznak a fehérnépekre, nem, itt, itt még nem szedik olyan erősen azt a gátlót, mert az, az nagyon sok fészeg gyermeket idéz elé. Ides Jó Istenem, mer milyeneket látok a téviben, hát rendesen iszonyodom attól. S akkor ő aztán reábizta a Gondviselésre, három meghalt a tizenegyből, s a többiek mind élnek...

Más elbeszélő asszonyok emlékezése szerint a Szűzanya inti álomban az abortuszra készülő nőt, egy harmadik történettípus szerint pedig a megszületendő gyermeket látják figyelmeztető álomban az anyák vagy családtagjaik. Például a terhes nő apjának álmában kicsi lány jelenik meg: „nagytata, mér akar engem megölni?” (majd ez a kislány mégis megszületik). (73 éves nő)

Végül az elbeszélések negyedik változata az abortuszt elkövetők – és a magzatgyilkosságot sugalló családtagok – pokoli büntetéseit ecseteli. Ugyancsak az előbbi informátor mesélte a gyűjtő „Mária megjelent-e valakinek” kérdésére, „jó hogy elérhozza, illet még úgyse hallott” bevezetéssel, hogy egy állapotos leány nagynénjének jelent meg álmában Szűz Mária, és kézen fogva a mennyországba vezette, ahol a gyermeküket elvetelő asszonyok szörnyű büntetését mutatja neki: magzataikat meg kell enniük. A mennyország díszes kapuján áthaladva bal kéz felől ezeket az anyákat, jobb oldalt pedig fehér ruhás, kezükben olvasót tartó

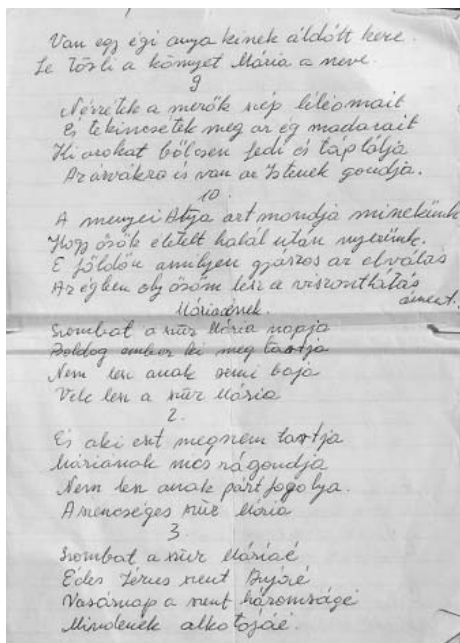
³⁸ A csecsemő éjszakai ellátásához égő lámpa.

szentéletű asszonyokat látnak. Egy 77 éves nő álma a bűnrészes férj pokolbeli gyötrelmeit jeleníti meg:

...Egyszer na, meg láttam volt egy olyan álmot, hogy volt egy olyan rossztevő ember itt fenn, hogy az az mindig, s a feleségét is úgy verte, s minden, nem engedett, három gyermekük volt, azt mondják, az asszony tizennégy gyermeket kellett eltegyen, hogy megszakítsa a terhességet. Hogy ne legyen, s az es rettenetes, annyi, mintha annyi embert ölt volna meg, mert az már lélek, az az már úgy van. S akkor azt az embert valahol úgy, mintha mentem volna ott az úton, s egy olyan nagy fedés volt. S valami rúd, s csomó szarvas ördög volt, s be oda közibe voltak mind kötve. S az is sorba, az is ott volt közöttük. Az az ember. Úgy láttam volt, egy olyan álmot, hogy ott volt közöttük. Az az ember, aki ott volt közöttük. Szóval olyan rossz ember volt az életében is.

Az elvetélt gyerekek megevéésének motívuma a haldoklók látomásairól szóló narratívokban is megjelenik: ennek keretében látják az asszonyok megölt magzataikat, illetve ezt az elborzasztó büntetést. E történetek „másokról” szóló válfajai, mint a helyes életvitelre intő példázatok a kisközösségi elbeszélő hagyománynak is részei lehettek, amennyire ez a mai gyűjtés-szituációkból visszakövetkeztethető.

A kognitív és emotív funkciók együttes szerepét kell hangsúlyoznunk e narratívok esetében: a normák tudása és tanítása, a kommunikáció a normákról és betartásukról együtt jár a büntető lényekbe vetett eleven hit megalapozta emócióval: a félelemmel a büntetéstől. A gyűjtés-szituációkból megfejthetően úgy látszik, igen fontos volt e narratív-típusok (és az általuk megjelenített tiltások) normatív szerepe a munkaritmus vallásos szabályozásában, a keresztény ünnepek méltó megünneplésében, másrészt a családi életben, a női termékenység valláserkölcsei kiindulású szabályozásában. Az „istenfélelem” normatív szerepe, a vallási normához való igazodás készsége érzékelhető ma is; az egymással és a gyűjtővel való beszélgetésekben egyaránt hivatkoznak az isteni büntető lényekre mint igazságosztó hatalmakra. Egy 40 éves asszony szerint az ünneprontókat büntető égháború „jel”, „Isten szól a katasztrófa által...”. E normák a mindennapi vallásosság erősítői, de a fordított folyamat is megállapítható: a tabusértőkről szóló elbeszélések, beszélgetések éltetésében fontos része van az egyháznak. Ünnepek közeledtével a pap prédikációiban általában óva int a szénamunkától a szent napon, tanácsokat is ad kompromisszumos megoldásokra; az abortusz tiltása szintén gyakran visszatérő motívuma a szentbeszédnek.



Mária-ének 45 éves asszony bandipataki asszony kézíratos imafüzetéből.

Az ördög: természete, kísértései

A katolikus vallás fontos normatív szerepét az ördögben való igen eleven hit a jelenben is erősíti. Az ördögről való kijelentések, beszélgetések, elbeszélések nem csak a gyűjtő számára vannak állandóan jelen; az ördögbe vetett hit, elmondhatjuk, itt az emberek nagy része számára a mindennapi élet szerves része; az ördög folyamatosan jelenlévő kísértő, rossz útra csábító és lelkileg-testileg ártó hatalom. Különösen az idősebb generáció mentalitásában erősen érezhető az isteni és ördögi hatalom kettősségének, szembenállásának képzete, az isteni világ állandó harca az ember támadására állandó készenlétben álló Sátánnal.

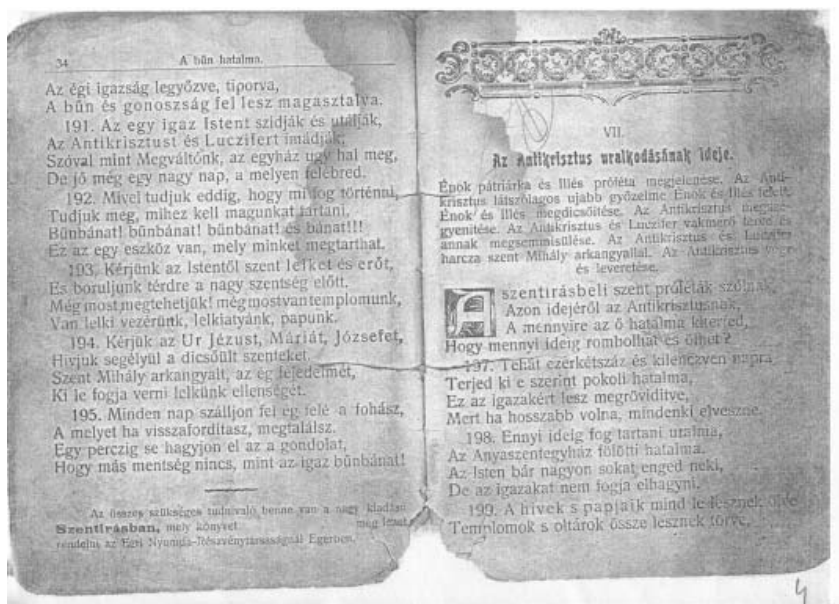
Az ördöggel kapcsolatos tudás kérdéseire („Mit tud az ördögről? Ki az ördög?”) ritkább eset, és inkább a gyűjtési tapasztalatokkal rendelkező informátorokra jellemző, hogy mítoszi szintű, főleg kognitív funkciót betöltő, tanító történeteket mesélnek, például a bűnbeesésről vagy az angyalok elbukásáról. Az idősebb generáció tagjai többen mesélték Szent Mihály és az ördögök harcának igen olvasott, kedvelt legendai variánsait, esetleg más legendákkal (szentek, angyalok, ördögök, bűn, büntetés tematikában) összefűzve. Az angyal–ördög harc egy változatát így beszélte el Antalok-patakán egy 73 éves asszony:

Nem tudom, én ezt, ezt csak úgy, úgy tudom, hogy belopózkodott az ördög az Édenkertbe, mikor Ádám és Éva ott volt. S má Éva rossz létje vót, s nem tudott alunnyi, úgy megkezelítette a Sátán, úgy hogy, hogy má messzin érződött az a hatalma, hogy ő most má az embert kárhozatba, nem tud. Akármit csinát, a Sátán csak éppen az Istennel ne harcoljon, aszondták a vétkes angyalok, mert az angyalok harcoltak, két pártra szakadtak, mert a Jóisten aszondta, hogy elküldöm egyszülött fiamat, s azt fogják az emberek imádni, s [...] S aszondta Lucifer, hogy má ha az Isten ember lesz, én nem imádom. Eleget imádtam a Jóistent, még ha egy lesz az Isten, ember, azt ő

nem imádja. Az Úr Jézus ugye, az Ige megtestesül Názáretbe, kit Mária fog megszülni. Há így ezt, ezket tudom én csak.

A mítoszi objektivitás megnyilvánulásainál sokkal általánosabb, hogy az ördögről szóló elbeszélések során még gyűjtésszituációban is érezhető az erős, aktív hit és az ördög állandó jelenlétének tudata, a félelem az ördögtől, aki a lelkek megszerzésére törekszik, és a halál pillanatában megkísérli elragadni és kárhozatba vinni a meghalt lelkét. Informátoraim a legismertebb, gyakran olvasott sztereotip szövegeket is emócióval töltötték meg. Általában ilyen kontextusban jelenik meg a két legkedveltebb, leggyakrabban mesélt ördög-narratív: az *öngyilkosságra csábító ördög*, valamint a *haldokló fölött folytatott angyal–ördög harc* története is. Mindkettő középkor óta ismert, szóban-írásban egyaránt terjedő, erősen sztereotipizálódott legenda,³⁹ mégis, különösen az elsőnek sok, meglepően személyes, élményszerű változatát tudtam gyűjteni.

Az öngyilkosságok gyakorisága igen magas mindhárom gyimesi településen. Elterjedt nézet, hogy az öngyilkos az ördögnek adta a lelkét, illetve öngyilkosságra az ördög csábít; sokan ezt tartják a Sátán leggonoszabb kísértésének. Erről igen so-



Múlt század eleji ponyvaolvasmány Szent Mihály és Lucifer végső csatájáról az idők végezetén „Szűz Mária La Saletta-i jövőndölései”-ből, 79 éves kováspaceki asszony tulajdonában

³⁹ Lásd az öngyilkosságra csábító ördög nemzetközi legenda-példáit: Tubach 1964, 22, 251, 394; az angyal-ördög harc a haláloságnál: Uo. 24–25, 122.

kan mesélnék családi, baráti körben megélt személyes élményként. Egy 75 éves asszony története szerint egy rokon férfi egyszer csak kiabálni kezdett:

...jaj Istenem, jaj Istenem, olyan rosszul lettem, jaj valaki nyom, azt mondja, jaj bevetik a nyakamba a kötelet. Hamar megragadták itt a szomszéd emberek és jaj, vigyük haza, Pityu, mi lelt téged? És míg mentek is, csak azon volt, hogy jaj, vetik a nyakamba, jaj nyuvasztanak meg, jaj ne hagyjatok, nyuvasztanak meg... [Felesége gyorsan szenteltvízzel hinti, szentképeket raknak mellé: Szűzanya és Úrjézus képét, olvasót, imakönyvet.] Hát úgy meg voltunk ijedve, még másnap se voltunk magunk még, mikor megláttuk, hogy mit csinál a mocskos ördög az emberecskével...

A halálos ágynál folyó angyal–ördög harc régi egyházi legendájának is többféle variációját mesélik a gyimesiek. Ezeknek nemcsak írott forrásai vannak, hanem sok képi ábrázolásuk is ismert, ponyvákából, imakönyvekből, sőt (ortodox hagyományként) olykor falra akasztott képeken is, a rá vonatkozó gazdag középkori ikonográfia folytatásaként. A képek is hatással kellett hogy legyenek elbeszéléseikre. Egy 77 éves asszony kérdésekre így felelt:

Hallottam, hogy a halálos ágynál az ördög meg az angyal...

Hát az volt, egyszer egy olyan képet is láttam volt, hogy az ördög is volt, meg az angyal is volt, küzdik, hogy, hogy melyik, aztán, hogy ugye, hogy melyik győz. Jobban. Azt, azt, azt mondták, hogy, aki így, így voltak ilyen nagy pénzes, a nagy pénzébe bele volt, s a minden, s akkor, akkor az ördög ott, ott uralkodik, na. S úgy, hogy az angyal is. Na, s egyszer hallottam volt egy olyan mesét, most jut eszembe, hogy egyik nagynéném mondta volt, Isten nyugtassa, hogy azt mondták, amikor az ördögnek sikerül, hogy valakinek a lelkét elkapja, hogy az angyal milyen sírva megy el onnan akkor. Igen, aztán az, az, az nagyon sír, hogy ugye el, az ördögnek van a hatalom, úgy.

Az ördög csábításai részeskedésre, káromkodásra, a misék, imák, vagy a bőjtölés hanyagolására az egész életet végigkísérik. Az ebbe vetett hit a mindennapi vallásosság része valószínűleg a közösség túlnyomó többségénél. Fontos normatív szerepet játszanak a kísértésekről szóló, oktató példázatként elmondott történetek, amelyek a családi beszélgetéseknek, gyerekek vallási nevelésének is részei voltak a múltban. Az ördög csábításainak engedő bajba jut: a templomban nevetgélőket, másokról rosszat beszélőket elragadja, megszállja az ördög, vagy valakit, aki helytelenül viselkedett a templomban, ördögjelenés kísért egész úton hazafelé.

Az aktuális öngyilkosok történetének e keretekbe ágyazása a kárhozattól való félelmet táplálja – és viszont –, nem véletlen, hogy ezeket az eseményeket sokszor példázatként mesélik, hit-tanúságtételekkel megtűzdelve, a gyűjtőnek is

és saját köreikben is. Egyik elbeszélés szerint valaki a szolgáját akarta ál-öngyilkossággal megrétfálni, de mihelyt előkészítette a kötelet, megjöttek az ördögök szuronyos katonaként, és szurkálták, hogy alig bírt megszabadulni. Tanulság:

Ez, ez a való igazság. Ez, ez lítezik, ez mindenkinek elragadja a lelkét az ördög. Nagy tehetős az ördög, nagy hatalma van. Isten óvjon meg az ördögtől, hatalmától, örökké azt kérem... Úgy hogy az ördög hatalmából se szabadul ki senkise... Mindenbe csak a rossz győz [...] Részemről, sose a jó győz, csak a rossz.

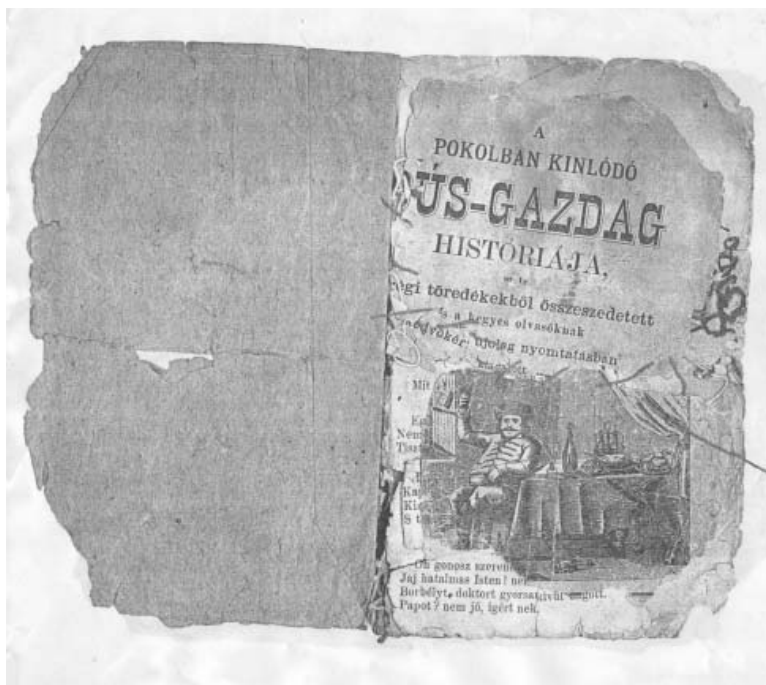
A lélekért folyó harc elbeszélése mások halálával kapcsolatban – példázatként elbeszélve – egyben *memento mori* a halálra való felkészüléshez: aki a gonosszal paktál, aki bűnös, annak halálakor megjelennek az ördögök és megkísérlik elragadni a lelkét, mint egy pénzéhes asszonyét is, aki a kántorba volt szerelmes, még a templomban is rávigyorgott, pedig férje volt. Halálakor jöttek a „gonoszok”: „Mert a Jóistennel nem törődött. Csak a pénz, s a bírvás, az izé, vagyon.” (74 éves nő)

Mindezekkel szoros kölcsönhatásban vannak az igazak és bűnösök prédikációkból hallott vagy ponyvárol ismert példázatai (pokolra ragadott bűnösökről, a gazdagról és a szegény Lázárról stb.), amelyek a katolikus túlvilág-tanok normatív szerepét erősítik, egyben ezeknek az egyéni elbeszéléseknek fontos forrásai, támaszai és igazolásai.

Az ördög kísértéseinek egyéni élethelyzetekre való alkalmazása, saját erkölcsi tanulásként való megfogalmazása is gyakori, ezekben sokszor az olvasmányokból és prédikációkból is ismert példázatszerű történetek hatása is érződik. Több asszony számolt be megkísértéseiről; arról például, hogy soha nem tud jól böjtölni, mert böjtöléskor mintha az ördög hívná enni; máskor arra csábít az ördög, hogy rágalmazzanak, rosszat beszéljenek másokról.

Az ördög-példázatok minden fajtáját gyakran szövik bele az ördög léteire és ártó hatalmára vonatkozó *hit-kétely diskurzusokba*, még gyakrabban *hit-tanúságtételekbe*. Ezek egyes kifejezéseit sokszor a bibliából, prédikációkból kölcsönzik. Például: valaki nem hitt az ördögben, mígnem egyszer jöttek, csörögtek, dobálóztak, ettől kezdve hitte, hogy „Ördög van, s Isten van...” Vagy: egy bűnös ember bűnhődéséről szóló példázatot így kommentál az elbeszélő: „...az ördög körüljár, keresgél, mint az ordító oroszlán, hogy kit nyeljen el. Hogy kinek erős hite van, álljon ellen...” (52 éves nő)

E történetek normatív szerepének alapja az elkárhozástól, a túlvilági büntetésektől való félelem. Az emotív tényezők: a félelem és a hit intenzitására vall, hogy az ördög elhárítására egy imákból, szentelményekből, elhárító gesztusokból álló védelmi rendszer van készenlétben, amely a kísértő állandó jelenlétének bizonyítékeként mindenfajta róla szóló beszélgetés, elbeszélés kísérője lehet. Kü-



„A pokolban kínlódó düsgazdag históriája” múlt század eleji ponyván, 81 éves hidegségi aszszony tulajdonában

lönösen, ha idősebb asszonyok beszélnek a Sátánról, köpnek, vagy keresztet vetnek, elhárító kézmozdulatot tesznek, vagy elküldő varázsigét, fohászt mondanak, mint például az alábbi beszélgetésben:

És az ördögről mit mondanak, hogy milyen az, vagy mit árt?

Az es gonosz, gonosz. Rosszat csinál örökké.

És mi rosszat csinál...?

Hát mindent, látja-e, hányan vannak, hogy sajátmagik elpusztítsák, elveszik az életjüket. Csak a nyáron hányan felakasztották kötélén magát, magikat, s fiatal emberek, s asszonyok.

S ez az ördög.

Há, az ördögnek a lelket, aszondják. Isten öröjzön, drága jó Istenem, távozzék tőlünk. Édes Máriám öröjzön.

Nem-keresztény szellemlények (a néphit lényei)

Ami a hagyományos hiedelemalakokat, a gyimesi helyi vallás nem-keresztény szellemlényeit illeti, közülük háromról beszélünk részletesebben: ez a három a *vadleány*, a *lidérc* és a *szépasszony* (az utolsó részben – mint már említettem –, ide csatlakozik a népi démonalakokkal közös vonásai révén az *ördög* is). E démonikus lények egy része – így az alább bemutatott lidérc és szépasszony is – itt még többé-kevésbé „hitt” szellemlény, más része (köztük a vadleány) e szempontból kihaltnak tekinthető.

A róluk szóló – a mondakatalógusokban típuszámmal jelölt – mondákat mint informatív/szórakoztató elbeszéléseket – nem, vagy alig mesélik (már), csak néhány gyakorlott (több folklórgyűjtéssel megedzett) idősebb informátor tudja a gyűjtő kérdésére elbeszélni őket. De az úgynevezett hagyományos elbeszélő alkalmak megszűnte nem jelenti a szépasszony- és lidérc-hiedelmek megszűntét. A lidércről és a szépasszonyról még beszélnek, de nem *elbeszélnek* (vagy csak igen ritkán teszik ezt); tudósítanak azonban beszélgetésekbe, hírekbe, pletykákba, mindennapi „igaz” történetekbe, családi történetekbe szőtt hiedelmekről. Ami a vadleány alakját illeti, az ő helyzete eltér a másik két hiedelemleányétól: alakja nemcsak a hiedelmekből, hanem az elbeszélő kultúrából is lényegében kiveszett: róla – úgy látszik – már csak a gyűjtőnek beszélnek.

A vadleány

A *vadleány*ba vetett hit – ha létezett valaha is – mára már kihalt. Alakjának komoly szerepe lehetett a helyi elbeszélő kultúrában; azonban sem a múlt századi gyűjtések mondavariánsaiból,⁴⁰ sem saját mai gyűjtéseimből nem állapítható meg, hogy volt-e jelentősége mint *hitt* hiedelemlénynek, töltött-e be mint alapvetően szórakoztató elbeszélések alakja valamilyen egyéb funkciót is. A mai szituációból úgy látszik, hogy a vadleány természeti szellem szerepének, a *natura-kultúra* archaikus ellentétét „kihasználó” mondai tevékenységének a jelen valóságához semmi köze sincs, meseszerű lénnyé vált, akitől már nem lehet félni; a minden emóciót nélkülöző elbeszéléseknek csak szövegértéke van. Nem tudnak benne „hinni”, már csak azért sem, mert léte és a hozzá fűződő értékek a vallás felől semmiféle támogatást nem kapnak.

Mégis, a gyűjtő kérésére még többen fel tudnak idézni vadleány-narratívákat, ezeket valószínűleg annakidején is szerették, élvezettel mesélték. Ma is érdekesnek találják, hogy egyszer megfogtak egy vadleányt; ez mindenesetre „régén” volt, amikor még ilyesmi is megtörténhetett. Ismerik a vadleány-mondák néhány jellegzetes, Salamon Anikó gyűjtésében szereplő motívumát. Az ő kötete Jávárdi-pataka lakosságának kezén (lehet, hogy máshol is) sokszor megfordult, és néhányan „visszatanulták” belőle az – úgy látszik – legkedveltebb tej-mondát (miközben a kötetben szintén szereplő nagyszámú szépasszony- vagy lidérc-mondáról ugyanez nem mondható el: bizonyára ezeket is olvasták, ezekről az alakokról mégis nagyrészt saját élményeikbe fűzve beszélnek). A tej-mondát hatan mondták el, legalább részlegesen; egyik példa:

... és mi volt az a vadleány?

Vót vadleán, vót vadleán, vótak vademberek is. Vótak vademberek, tetszik tudni a régi, ki tudja, a régi világba.

És milyenek voltak ezek?

Azok es emberek vótak, csak vadak vótak. Olyan, mint a vadállat, úgy futott. Aszondták vót, az én nagymamám, hogy megfogtak vót egy vadleánt. Kínálták mindenféle-fajta étellel, semmit se fogadott e, se nem beszélgetett, csak akkor, amikor idestejet adtak neki. Azt elfogadta. Aszondta:

Édestej, édestej, mindeneknek édesanyja.

Hát vajon az én kicsi fiam hol lehet?

A vadleán mondta, s akkor elengedték, úgy elment, mint a gondolat.

És milyen kicsi fia volt neki?

⁴⁰ Vadleány-mondák: Salamon 1987, 133–135; Magyar 2003, 592–598.

Vót gyermeke, valahol elhagyta. Letette, elhagyta. S valahova biztos [...], ki tudja, az akkori emberek milyenek lehettek. Nem lehet tudni.

És mivel foglalkozott ez a vadleány?

Hát, mint a vadállat, ment, futott; ő nem beszélgetett, ő nem tudakosodott senkiről semmit. Ő olyan vót, mint a vadállat, hogyha neki szólasz, ment, úgy hogy... (80 éves nő)

A lidérc és a szépasszony

A nem-keresztény démonvilág e két, Gyimesben igen exponált alakja mai napig fontos szerepet tölt be a közösség elbeszélő kultúrájában, és – amint ebből leszűrhető – hiedelemvilágában, illetve vallási életében is. A róluk szóló elbeszéléseket sokan fel tudják idézni a gyűjtő kérdésére, különösen a gyakorlott (több folklórgyűjtéssel megedzett) idősebb informátorok, akiknek elbeszélésein érződik is a törekvés és a rutin a kerek történetek elbeszélésére.

Ami a *lidérc*ről szóló elbeszéléseket illeti, tematikusan alig észlelhető változás a Salamon Anikó és Magyar Zoltán által gyűjtött mondákhoz képest.⁴¹ Túlsúlyban vannak a fényjelenséget (égen szálló tüzes, fénylő rúd, csillaghullás/szórás) lidércként magyarázó, illetve ezt a jelenséget a valaki után vágyakozó nőkhöz (ritkábban férfiakhoz) leszálló lidérccel kapcsolatba hozó szövegek. Többnyire kapcsolódik ehhez – de nem mindig – a látogatott nő megszállásának, megbetegítésének, tönkretételének motívuma is. A Magyar és Salamon gyűjteményében egyaránt szereplő „lidérc megkötése”-t csak egy-két halvány emlékezésben találtam meg, míg a lidérctől való megszabadulás lehetősége papi segédlettel, vallásos tisztító rítussal ma is közismert. Inkább az idősebb generáció elbeszéléseiben van sok nyoma a lidérc *alteregő*ként való felfogásának (tehát annak a hiedelemnek, hogy a lidérc élő vagy halott ember vágyakozással, erős rá-gondolással odaidézhető hasonmása⁴²).

A Salamon és Magyar gyűjteményeiből ismert szépasszony-témákat is kivétel nélkül fel tudtam gyűjteni, ezek: forgószélben szálló szépasszony; belehajított kés megsebesíti, forgószélbe elragadás; tilón csattogva száguldó, seprűn repülő szépasszony; lóvátévés; elragadás; meghordozás; erdei multságba ragadás; téve-

⁴¹ Salamon 1987, 71–83 (hasonló ördögalak mondáival együtt); Magyar 2003, 405–432. A Bihari Anna szerkesztette hiedelemmonda-katalógusban a lidérc-anyag képviselése viszonylag kielégítő (Bihari 1980, 136–139), azonban a keleti – gyimesi, erdélyi – szépasszony-mondák a főleg dél-alföldi, baranyai adatok mellől szinte teljes mértékben hiányoznak (uo. 149).

⁴² A lidérc-alteregő a *szabad lélek* egy speciális, *lidérc/mara/Mahr* stb. képzetekkel kapcsolatos válfaja – lásd Pócs 2001, 152–156.

désből elragadott ember meghordozása; őket kinevetők elragadása; büntetésből patkolás; újszülött kicserélése; gyermekágyas megnyomása; Szent Györgykor szabadban elalvóból lábszárcsont kivétele kerékszegnek; lovak hátalása, meghordozása. (Mind lidérc-, mind szépasszony-szövegeim számban természetesen messze meghaladják e két gyűjtemény adatait.) Ugyanúgy, ahogy Magyar Zoltán anyagában, legtöbb adat nálam is a forgószelben megjelenő szépasszonyra és a szépasszonyok által elragadottakra vonatkozik. Magyar egyetlen témája hiányzik gyűjtésemből, mégpedig a váltott gyerek visszaváltása kemencében.⁴³

E két démonikus lény alakja a kognitív funkciójú, elsősorban szövegértéssel rendelkező informatív/oktató narratívok világában élesebben körülhatárolt, mint a támadó démonok élményei inspirálta, elsősorban emotív funkciójú élményelbeszélésekben, ahol, mint említettem már, meglehetősen összefolyik alakjuk egymással és egyéb – az emberek megtámadásában rokon – démonokkal: rosszindulatú halottakkal, ördöggel. De az informatív elbeszélések szintjén is sok rokoni szál vezet tőlük az ördög, a démonikus boszorkány, valamint a rossz halottak felé. Szerencsésebb szituációkban, amikor a gyűjtés társaságban folyik, a gyűjtő e számukra már nem kurrens témák iránti érdeklődése mintegy legitimálja a helyzetet, amely ilyen módon esetleg magán viselheti a valamikori „igazi” közösségi elbeszélés-szituációk egynémely vonását. Ilyen vonásnak tekinthető a narratívok mintegy öntörvényű sorrendje, amelyet a gyűjtő jelenlétéről megfelelő elbeszélő(k) alakít(anak) ki, témái(k) egymásba fűzésével. Ilyenkor a hiedelmekben betöltött funkció, aktuálizáló szituáció, illetőleg az elbeszélések kognitív és emotív tényezőinek rokonsága révén a narratívok funkcionális/paradigmatikus csomópontokba rendeződésének tanúi lehetünk. Aból, hogy a gyűjtővel vagy egymással folytatott beszélgetések során miről mire asszociálnak: mely hiedelemként melyikkel érzik azonosnak/hasonlóknak, mely vonásaik alapján rokonítják őket, és így tovább, alakulnak ki ezek az asszociációs láncok. Például egyik informátorom sorra mesélte az elragadás, a patkolás, a tilón lovaglás és a téhenrontás rokonnak érzett történeteit, némileg habozva a besorolásban, hol szépasszonynak, hol ördögnek tulajdonítva e jellemzőket. A rokoni szálakat a terminológiában, egy-egy lény jellemzőinek meghatározásával és ezek ingadozásaival is sokszor érzékeltették. Egy példa a boszorkány–szépasszony viszonyra (hasonló lidérc–ördög, szépasszony–ördög stb. példákkal e tanulmányban is többször találkozhatunk):

⁴³ Magyar 2003, 481–495, 503–517 (Salamon Anikótól is vesz át szöveget); Salamon 1987, 89–100 (nem mindig ezen a néven, keveredik a boszorkány különböző alakváltozataival is).

De mi ez a szépasszony? Ezek élő asszonyok vagy szellemek?

Hát hadd mondjam én magának, hogy ezek a szépasszonyok ezek boszorkányosok, ördögtudományosok, azokba minden van. A tejet elvesznek, a zsíráját ellopják. [...] Éjjel, aszondják, éjjel dolgozzák azok. (75 éves nő)

A lidérc és szépasszony-narratívok közül a mai gyűjtő legtöbbször *természeti*-, illetve *fény- és hangjelenségeket* (mozgó fényeket, hullócsillagot) lidércként (viharos, a szénát felkapó szelet, forgószelet, ritkábban kopogó hangokat), szépasszonyként értelmező szövegekkel találkozunk. Az informatív/oktató elbeszélések tehát mint természetmagyarázó lényeket határolják el egymástól és egyéb démonalakoktól a szépasszonyt és a lidércet. A „mi a szépasszony” típusú kérdésekre az informátorok legtöbbször ilyesféle tünet- vagy jelenség-magyarázatokkal felel:

Hát én nem tudom, csak hallottuk, s aztán mikor így járnak nyáron, akkor ott karvarják így estefelé, na mondják, na a szépasszonyok, né, hogy táncolnak! Na de, hogy aztán szépek-e, csúfok voltak-e, senki se látta.

De mik ezek a szépasszonyok?

Hát én nem tudom, milyenek voltak azok a szépasszonyok, csak így hallottam, mondták, hogy na, úgy poroznak, mint a szépasszonyok, úgy táncolnak. Hogy aztán szépek voltak-e, csúfok voltak-e, vagy... (74 éves nő)

Vagy az égen látható fényjelenség mint lidérc:

És én láttam, mikor megy az égen el a lidérc, s így szórt, olyan csillogókat szórt, olyan tüzet, mikor ment... (65 éves nő)

Megfejtethető a gyűjtésszituációkból, hogy régi közösségi hagyománya lehetett az efféle narratívoknak, illetve beszélgetéseknek, amelyek aktualizáló situációja a jelenség észlelése. Ezek a közlések sok esetben hívószavai a hosszabb, mondaszerű lidérc- és szépasszony-elbeszéléseknek is, amelyek arról szólnak, hogy a természeti, illetve fényjelenségek mint megjelenő démon megtámadja az embereket.

A lidérc- és szépasszony-történetek a helyi oktató/normatív, viselkedésszabályozó hagyománynak is részei voltak: bizonyos környezeti jelenségek értelmezését, a veszélyhelyzeteket, amikor démonikus csapások várhatók, az elhárítás módzatait mind a másokkal vagy magukkal történt esetek elbeszélése/meghallgatása, tanulságaik leszűrése révén lehetett megtanulni. A következő beszélgetés arról szól, hogy miként tanította meg egy apa gyermekének a lidércre vonatkozó szükséges tudnivalókat, a szokásos „természetmagyarázó” keretekbe ágyazva. A kislányból lett asszonynak, úgy látszik, lidércélménye nem volt, de



Kovács-pataki asszony varázslásról mesél. *Pócs Éva felvételei*



Kovács-pataki asszony varázslásról mesél. *Pócs Éva felvétele*

hogy jól megtanulta a leckét, a gyűjtőnek elmesélt két történettel igazolja. A lüderc-támadások lehetőségét ugyan – a gyűjtő számára legalábbis – a múltba hárítja, de nyilvánvaló, hogy még mindig a „démonfélelem” nézőpontjából meséli a tanultakat (aminthogy apja oktatásának is a félelem volt a központi magja):

Vontattunk édesapámmal, volt két nagy ökrünk, holdvilág volt, s vontattunk. S ott elől ment egy, olyan, mint egy tűz, mondom, édesapám, miféle az? Mi az? S azt mondja, az lüderc. Azt mondta, hogy lüderc. S mondom, hát kell-e félni tőle, s attól lehet félni – azt mondja –, de kell imádkozni, vetjük a keresztet, a Jóisten segíljen meg minket, s őt vigye valamerre. Így mondta édesapám, mikor én olyan leányocská voltam.

Igen, igen, és mi volt az a lüderc?

Hát már a lüderc, az ördög. Így mondta édesapám. A lüderc ördög képében jár-kál, akit kétségbe tud ejteni, akkor az felszabadul attól a bűntől, amiben, amiben ő van.

Igen, értem.

Hát ezt tudtam mondani.

És, hogy ... asszonyokhoz ment, vagy lányokhoz?

Ilyen, aki búsult valakit, tudja, mert voltak pásztorok. Pásztoroknak volt szeretőjük, s szóval így mondjuk itt mi. S akkor egy, egy gyermek, egy legény egyszer elvölt a kertben így, s akkor egy meggyen valamiféle, annak a képében, akit ő szeretett. An-

nak a képében, a ment valaki. S mikor odaért, akkor azt mondta a lidérc, hogy: Én vagyok, a szeretőd! S akkor a legény azt mondta, milyen szeretőd, hol a lábad – az egyik lába nem volt. Hol a lábad, hát milyen szeretőm vagy? Nekem nincsen szeretőm – mondta, hát milyen szeretőm vagy? De azt mondta a lidérc, képében jár. Ezeket tudom mondani, aztán...

Igen, és akkor, akihez járt a lidérc?

Volt olyan aztán vagy, vagy férfi es, akihez járt a lidérc, tudja. Az úgy elkínozt, minthogyha ő lett volna az, aki ott várt ő. Így elkínozt, a lidérc, hogy aztán másnap nem is tudott mozogni. Ezeket hallottam én. Abban az időben, most nincsen. Most nem hallok olyant. Mostanában, csak ezelőtt volt ez. Most nem, nem lehet hallani. ... (90 éves nő)

Az alábbi esetben mintegy a gyűjtőnek mutatnak be (válaszul egy szépasszonyra vonatkozó kérdésre) – ketten – egy lidérc-történetet, teljes egyetértésben. Érződik, hogy ismert, „tudott”, megbeszélte motívumokról van szó:

[1: A szépasszony tilón ment.]

1: Igen, s a izé, a lidérc.

2: A lidérc azt mondják, s ami van lidérc, nyomással volt. Vagy az, hogy valaki valakit annyira vár, például elvan a legény katonának, s így a leány szeretője annyira várta, s beképzelte, hogy kell érkezzen, s jöjjön, s várja, s annak megjelenik.

1: S akkor annak megjelenik a lidérc.

2: Megnyomta. Úgy mondják, lidércnyomás.

1: De olyan is volt, hogy megjelent a lidérc annak a fiúnak a formájában.

2: Igen, annak a formájában.

1: S akkor reggel mi volt estére. Mondta a leány a szüleinek, hogy ott járt a, szóval olyan is volt, hogy a férje volt elmenve, akkor, hogy a férje hazajárt éjjel, s a szülők csodálkodtak, hogyhogy nem ment be hozzájuk, s akkor felfigyeltek a szülők, úgymond, ők gondolták, hogy tényleg nem-e a lidérc jelent meg neki. S akkor az édesapja befeküdt az ágy alá. A leány ágya alá. S akkor jött es, mert így szürkület után, akkor jött es, az édesapja meglátta, hogy egyik lába lúdlába a lidércnek. S akkor reáütött a lábára, akkor úgy olyan tűzgömbbé vált, s kiment az ablakon. Olyan, mint egy rúd, olyan hosszú tűz formájában megy az égen. Sokszor lehet látni, s mondják, hogy ez lidérc.

Most is van ez még?

1: S úgy olyan darabokban, úgy utána a tűz úgy megy. Szóval úgy mondták, hogy ez a lidérc, aztán...

Most is van ilyen még?

1: Igen.

És most is van, hogy így lányokhoz megy?

1: Hát nem hallottam, most már nem.

És akihez így lidérc járt, azzal mi történt?

1: Annyira elkínozza, hogy aztán sok, sok akkor belé is betegedtek, az ilyen lidérc-járásba...

Milyen betegségük lett?

1: Hát ilyen lelkibeteg vagy más be..., más betegség ilyen elkínozza, hogy kifárasztja, hogy...

[...]

És megszabadulni a lidérctől hogy lehetett?

1: Hát csak szentelt vizekkel.

2: Hát szentelt vizekkel, s akkor úgy, aztán, hogy kivette az a szívéből azt a, mit tudom én, azt a nagy várást, akit várt, hogy nem gondolt olyan gyakran rá, s... (65 éves nő)

Mind a lidérc, mind a szépasszony minden előbb említett elbeszélés-témája testet ölthet a róluk szóló, pusztán kognitív/informatív funkciójú, szórakoztató elbeszélésekben; beleértve a démoni támadás történeteit is. Ezeket közömbös, négy szemközti gyűjtési szituációban, a gyűjtő kérdésére adott válaszként elbeszélve mintegy felidéznek az oktató hagyomány továbbadásának szituációját; e négy szemközti beszélgetések azonban semmilyen támpontot nem adnak az elbeszélések feltételezett múltbeli szórakoztató szerepének eredeti narratív szituációjának rekonstruálásához. E vonatkozásban csak regisztrálni tudjuk a közösségi szórakoztató funkció kihalását.

A szépasszony általi „elragadás” informatív/szórakoztató történetei soha nem egyéni élményről, és nem is közeli ismerősükről, hanem mindig meg nem nevezett másokról, egy emberről szólnak. A lidérctől szóló informatív elbeszélések a hagyományos tudást közlik az embert megtámadó/megszálló lidérctől, sok esetben a tőle való megszabadulásról is, informatív, emóciók nélküli történetként, általános szinten, másokról, névtelen „emberekről”, „asszonyokról”. A szépasszony-történetek többnyire tréfás hangvételűek, hiányoznak belőlük a hitből fakadó emóciók, így az embert támadó démonokkal kapcsolatban igen jellemző a félelem megnyilvánulása is. Sokszor van tréfás csattanójuk is; illetve a szövegbe applikált (nemzetközi vándormonda-) motívumok révén a helyi hittől/tapasztalatoktól idegen, „hihetetlen”, meseszerű elemeket tartalmaznak (ilyen például a szent dologra gondolók, szent szót kimondók leesése). Íme a tévedésből elragadt ember (több változatban ismert és elbeszél) kalandja:

Ott hagytuk abba, hogy a szépasszony a seprűn járt, vagy hogy volt?

Azok, azt mondták, olyan tudományuk volt, hogy akire megharagudtak, az aszszonyok, elvitték. Megszellőztették. Volt itt egy ember, egy részeges ember baromkodott, bolondkodott, s azt mondták az asszonyok, hogy vigyük el, hogy ne bolondítsa itt a népet. S akkor kasba tették, aszondták, két asszony, elvitte az embert. Elvitték messzire, hideg volt, tél volt, s egy szántóföldre letették. Letették, s [...] s azt mondták, hogy: hé, hát nem jót hoztunk el. Nem azt hozták el, amelyiket kellett vóna. Nem a részegét, hanem egy mást.

Na, aztán mi történt?

Csak azt mondják az asszonyok, ne hagyjuk itt, ha már nem hibás. Ne hagyjuk itt, hanem vigyük vissza, mert megfagy a hidegbe. Az embert akkor visszatették a kasba, s ide visszahozták. De meghagyták az embernek, hogy nehogy valakinek megmondja, hogy ötet elvitték. [...] S akkor nem mondta meg, az ember nem mondta meg, azt mondta, hogy sose mondja meg senkinek. Nem is mondta meg soha, amíg meg nem haltak. Az asszonyok, amíg éltek, nem merete megmondani. Azt mondta, ha megmondja, hát akkor nem jól jár. (83 éves nő)

A szórakoztató lidérc- vagy szépasszony-történeteket általában a gyűjtőnek szóló kommentárok, mentegetőzések, hárítások kísérik, másokra, vagy a múltba. A tudatos múltba hárítás gyakori minden olyan mozzanatnál, amelyet babonának éreznek; ilyenek különösen a szépasszony-hiedelmek említett nemzetközi – meseszerű – elemei. Ezeket lehet, hogy hiszik mások, máshol, „Csíkba”, „Moldvába”, másrészt régen hitték: „gyerekkoromba”, „régii öregek”, és így tovább. Az effajta hárítások lehetnek a kétely, a tagadó álláspont őszinte kifejezései, de részint bizonyára csak a gyűjtőnek szólnak.

Az informátor önmagával vagy a gyűjtővel folytatott hit–kétely diskurzusának része a bizonyítékul elmesélt személyes élmény, a fent idézett „látom, tehát van” attitűdöt képviselő szöveg csakúgy, mint a hiedelem racionalizáló megmagyarázása, vagy racionalis alapon való elutasítása. Valaki elmagyarázta például, hogy a lüderc „tönkretett” egy asszonyt, majdnem megbolondult a lány, ideges lett, az „elméjére hatott”, informátorom szerint ez az, amit ma „búskomorság”-nak mondanak. (75 éves nő)

A hit–kétely diskurzusok kereteiben jelenik meg a „hitvita” egy sajátos szövegkategorója, az *álhiedelemmonda*, illetve *-történet* is, amely a természetfölkötit racionalizálja, leleplez bizonyos hiedelmeket, vagyis látszólag a nem-hit, a kétely manifesztálása racionalis bizonyítékokkal. Mégsem tekinthető csupán ennek, hanem egyidejűleg a félelem kompenzálásának – tehát a létező hit elnyomási kísérletének – is. A Gyimesben gyűjtött tréfás hiedelem-elbeszélések egy része e kategóriába sorolható: amikor az elbeszélés tréfás hangvételét az elhárítás vagy a hit és kétely közti bizonytalankodás attitűdjeként kell értékelnünk. Az itt

következő esetben két jelenlévő informátorom különbözőképpen reagál a gyűjtő kérdésre: egyikük kereken megmondja, hogy nem hisz; másikuk tréfás történetként meséli el a szépasszony általi elragadás esetét, és ő is kifejezi kételyeit. Mindketten nevetgélnek a beszélgetés közben. Feltűnő a hiedelmek múltba hátrítása:

És a szépasszonyok, azok mik voltak?

1: Arról nem tudok.

Arról mit hallottak?

2: Hallottam, hogy mentek tilón, de ki tudja.

És mit mondtak erről, mit meséltek?

Az öreg Fülöp Jánosné azt mondta, hogy voltak ilyen szépasszonyok, ilyen fermekások,⁴⁴ s akkor nem tudom, ők miben hittek, vagy mit... hát kicsi lányka voltam, az öregasszony mondta, hogy mondták, hogy hipp-hopp, ahol gondolom, ott járjak... [elmond egy mulatság-történetet, amikor a két asszony közül egyik bent ragad a pincében]. Kicsi leánykák voltunk, megkacagtuk, na.

1: Én nem hittem a szépasszonyokban, pedig beszélték nagymamámék. Nem hittem egyáltalán. (60 és 65 éves nők)

Ezenközben nem szabad elfejtenünk – erről több párhuzamos adatfelvételünk meggyőzhet –, hogy a tréfás elbeszélésbe fordítás vagy a távolságtartás egyéb módjai, amelyek pusztán informatív, emócióktól megfosztott szöveggé teszik a narratívot, egyéni variációk, esetleg egyetlen véletlen beszédsszituáció szülőitei, és nem feltétlenül az informátor (és különösen nem az egész közösség) valódi hitének és kételyének „fokozatait”, vagy a hiedelmek, vallási nézetek „kihalását” kifejező attitűdök. A tagadó megjegyzésekre is más fény vetül, amikor az informátor, kételkedő attitűdjét levetkezve, egy másik beszédsszituációban mélyeséges hittel telített démon-élményét meséli el – nem egy ilyen esetet tudtam feljegyezni.

Szólnunk kell itt még néhány új – a folklórgyűjtések teremtette – kategóriáról, mégpedig a gyűjtési szituációban keletkező/módosuló szövegekről, amelyek egyes fajtáit a módosulás természete, illetőleg a módosítás szándéka szerint különböztethetjük meg.

Egyik ilyen kategóriánkat a hagyományos démonikus lényekről szóló elbeszélések gyűjtőnek szóló információként elmondott változatai jelentik. Ezek esetében az elbeszélés-szituációt mind a gyűjtő, mind az informátor tudatosan kognitív attitűdje, valamint az adatközlőnek elsősorban a gyűjtőre irányuló informatív szándéka alakítja. Gyakorlott, a folklórgyűjtések céljáról alaposabb is-

⁴⁴ Kb. 'boszorkányok'.

meretekkel rendelkező emberekkel – „gyűjtéstudatos informátorokkal” – folytatott beszélgetések során kerülünk ilyen helyzetbe. Általában – de nem feltétlenül – észlelhető ilyenkor egy hiedelmeket elhárító, a régi emóciókat inkább elnyomó, eltagadó, mintsem az elbeszéléssel felidézhető attitűd. Az információ átadásának célja a hagyomány megörökítése, elsősorban a gyűjtő számára, aki szemükben nemcsak a folklorisztikát képviseli, hanem mindazokat az egyéb, kívülről érkező törekvéseket is, amelyek célja a közösség múltjának dokumentálása és mintegy „visszaadása” számukra. A közösség egyre több tagja értékeli így gyűjtésünk szerepét, és kész e téren az együttműködésre (főleg olyan tematika esetében, amellyel kapcsolatban a paptól – esetleg tanároktól vagy a médiából is – hasonló értelmű biztatást kapnak hagyományaik ápolására, vagy legalábbis nem részesülnek a pap feddésében babonáikért és azok kibeszéléséért⁴⁵). Mindez persze a „hagyományos” szöveganyag enyhébb-komolyabb módosulásával jár.

Lássuk például „a mulatságra igyekvő szépasszony maga helyett seprűt tesz az ágyba, férje megtevesztésére” szüzsén alapuló elbeszélést, amelyet egy gyakorlott (gyűjtők számára szívesen elbeszélő) 66 éves férfi mond el, aki mintegy a gyűjtőnek magyarázza, idézőjelbe téve és egyben saját jelenéből a múltba hárítva az elbeszélés hiedelemtartalmát:

Azt mondták, hogy volt, hogy összegyűltek ezek, amelyikek ezeket értették, és meszsze mentek. Messze mentek. És akkor valamilyen pincébe ottan rengetegen összegyűltek, s aztán mulattak, ittak, mulattak az asszonyok, akik ott voltak, vagy mit tudom én, hogy kik voltak. Mulattak három óráig is. De aszt kellett tudják az időpontot, hogy megtelt, ha eltelt az idő, nem tudtak eljönni. Hanem azt pontosan kellett tudni, hogy érjenek akkorra vissza, amikor nekik az idejek lejárt. Azt mondták, hogy volt két asszony, s ezek járták ezt az utat. De úgy volt, hogy letették a seprűt, s az ura mellé tette, s az ura a feleségit látta. Az volt ott. De az asszonyok azok el voltak menve az ő dolgukba, s amikor visszajöttek, akkor a seprűt elvették, s mentek vissza a helyükbe. Úgy hogy az ember nem tudott erről. De a seprű, ami le volt téve mellé, addig az helyettesítette a feleségit. Na ilyeneket mondtak, így volt, ezek a dolgok ilyenek voltak.

Egy másik fontos új szövegkategóriánk a gyűjtőnek elmondott rövid, *informatív összefoglalás* egy-egy általa kérdezett hiedelemlény legfontosabb ismérveiről és tetteiről, amely sokszor szinte maga a kutatásban *mondaszüzsé*ként számon tartott elbeszélésváz. Gyakori eset, hogy ezt az ismertetést – mintegy magyarázatként, illusztrációként, vagy a hiedelmek legitimációjaként – egy elbeszélés

⁴⁵ Amint ez bizonyos kényesebb témák (rontás, boszorkányság) tévéműsorba kerülése kapcsán megtörtént.

(többnyire személyes élménytörténet) követi, vagy szakítja félbe; máskor személytelenített, lerövidített mondat – mintegy mondaszüzsét – mondanak el, „mondjuk”, „például” bevezetővel. Nézzünk egy példát, amikor a gyűjtő kérdésére válaszul a közlő mintegy a mondakatalógusok mintájára egy-egy motívum variánsait is felsorolja. A múltba hárító távolságtartást itt a szöveget záró nevetés jelzi:

A lidérc vagy lidérc?

1: A lidércnek azt az, lidércnek szokták mondani, mikor így este tiszta égbolt van, s van egy ilyen csillagfutás. S máskor van egy olyan...

2: Rúd.

1: Máskor van egy ilyen, mint ez a pálca, egy olyan hosszú tűzláng tűnik fel, s azt mondják, hogy a lidérc megy. S akkor az a lidérc egy olyan valami, azt mondták, hogy aki, na például vannak ilyen fiatal szerelmespárok, s aztán megsemmisül a beszélgetés, a meg, a többet nem beszélgetnek, egyik hűtlen lesz, elhagyja a másikat. az akkor ha nagyon, nagyon búsulja például az udvarlóját, akkor a lidérc annak az illetőnek a képébe menyen oda hozzá, aztán ... úgy tudom én... [nevet]. (87 éves férfi és 78 éves komaasszonya)

Gyakorlott informátorok, akiket már sorozatos gyűjtések edzettek, ilyenkor esetleg egész elbeszélés-füzért mesélnek el. A fent említett asszociációs láncokat esetleg ilyenkor is megfigyelhetjük, de tudatában kell lennünk, hogy ezek már nem spontán kialakuló funkcionális csomópontok köré rendeződnek, hanem a gyűjtéstudatos informátornak a gyűjtő igényeit kielégítő szándéka szerint módosult sorozatok, amelyekben régebbi gyűjtések során hallott, elbeszélt vagy publikációkból visszatartott történetek is előfordulnak. Ezek a „hivatásos” informátorok sokszor maguk adják a gyűjtő szájába a kérdéseket, ajánlanak további történeteket:

Akkor még tetszett mondani a lidércről.

Az is kellene, igen.

Na azt személyesen láttam én, négyszer. Négyszer láttam lidércet. De dolgom így nem volt vele, hála Istennek, de mondták a szüleim, nagyapámék mesélték, hogy a lidérc olyan volt, hogy aki valakibe szerelmes volt... (66 éves férfi)

E narratívokból természetesen már nem a helyi vallásra lehet következtetni, sokkal inkább informátoraink tőlünk szerzett tudására a helyi folklórról, a folkloristák természetéről és a folklórgyűjtés mechanizmusairól. Végeredményben ezt is – mint ilyet – ha nem a helyi vallás, akkor hát a helyi elbeszélés-kultúra tanulmányozandó részének kell tekintenünk.

Az embert támadó keresztény és nem-keresztény démonok: szépasszony, lidérc és az ördög

Úgy látszik, az úgynevezett hagyományos néphit, a nem-keresztény hiedelem-lények természetfeletti világának maradványait elsősorban a mindennapi élet válság- és veszélyhelyzetei tudják életre hívni: szülés körüli veszélyes idő, magányos nők éjszakai rettegései; mélyen gyökerező félelmek démonoktól, halottaktól. A rettegést keltő éjszakai jelenségekből (szokatlan zaj, fény, rossz álom) kiinduló elbeszélések alapja a félelemmel kapcsolatos emóciókban gyökerező hit. A gyakran tapasztalt kételkedés, távolságtartás ellenére bizonyos betegségtünetek és természeti jelenségek démonikus támadásként való értelmezése nagyon szívósan továbbél. Ezek megtapasztalt bizonyítékként – álom, látomás, jelenés-élményként – kerülnek szóba a diskurzusokban, és ez teret ad az emóció, félelem, hit beáramlásának a narratívokba, az emberek–démonok közötti szakrális kommunikáció motívumaival együtt. Ezek a jelenések az istenségek, szentek általában fény övezte látomásainak sötét, félelem szülte ellenpólusai.

A lidérc- és szépasszony-történetek egy része valódi hitet tükröző, élményekből kiinduló, illetve veszélyhelyzetekben aktualizálódó egyéni elbeszélés, a démonok támadásairól, a tőlük eredő csapások tüneteiről (*nyomás, megszállás, elragadás, felragadás, meghordozás, kicserélés* stb.), amelyekhez a keresztény ördög hasonló természetű támadásai is csatlakoznak. Az embereket „elragadó” vagy éjszakai démonként megtámadó ördögöt e kontextusban alig-alig lehet elválasztani a hiedelmek éjszaka támadó démonaitól. Míg a (gondolatokban való) megkísértés és a kárhozatba vitel kizárólag a keresztény ördög sajátja, a támadások szintjén, az éjszakai félelmek kivetüléseiként számon tartható sötét, éjszakai démonvilág jelenéseiben együtt van, összefonódik és keveredik az ördög a néphit démonaival; együttesen képeznek egy egységet.

A lidérc, a szépasszony, valamint a státus nélküli halottakból, keresztetetlen lelkekből vált kísértetek a középkori isteni–ördögi dualizmus jegyében az ördögi oldalra sorolódtak, az egyház ellenük is felvette Sátán-ellenes harcát. Ez a középkorias attitűd tovább élt az ortodox egyház fennhatósági területén, ez segít életben tartani ezekről a nem-keresztény démonalakokról szóló narratívokat is. Informátoraim maguk azonosítják, és hozzák össze egy kevéssé körülhatárolt *gonosz*-fogalomba az ördögöt, a *kirekesztett lelkeket* (rosszindulatú halottakat) és a lidércet, sőt a szépasszonyt. Ez ilyesféle kijelentésekben fejeződik ki:

És a lidérc, az micsoda?

Az is, az is ördög. Az is olyan, hogy mondjuk egy, van egy olyan leány, hogy ő valakit erőst, erőst kedvel. [röviden összefoglalja a megszálló lidércről tudottakat] (28 éves nő)

Nem tudjuk, milyen alkalmakkor mesélték a gyimesiek a folkloristák megjelenése előtti múltban a démonok támadásaival kapcsolatos személyes élményeiket (legfeljebb amennyit Salamon Anikó tollából idéztünk a bevezetőben). De az bizonyos, hogy gyűjtés-szituációban is megfigyelhető, hogy a pusztán kognitív funkciót betöltő narratív bizonyos beszédhelyzetekben átmegy személyesebb elbeszélésbe, emotív töltetet is kap, tükröződnek benne az éjszakai félelmek, a testi-lelki rettegés a támadó démonoktól. Ilyen szituáció jöhet létre, ha például helyi hallgatóság is van jelen, akikkel közösen idézik fel, vagy akár mint érdekes hírt, pletykát mesélik egymásnak a helyi, konkrét eseteket, de sok esetben tanúi lehetünk ennek a gyűjtővel való négy szemközti beszélgetések során is. Tehát a saját maguk átélte, vagy másoktól elbeszélni hallott krízishelyzetek, támadás-élmények mai napig ébren tartják – mint erre vonatkozó gazdag narratív-anyagunk bizonyítja – a beléjük vetett hitet. Másrészt: a fent idézett, lidércként, szépasszonyként magyarázott környezeti jelenségek észlelése is bizonyára új- meg új megerősítést adott a lidérc és szépasszony támadó démonként való fennmaradásának is, egyfajta „látom, észlelem, tehát van” attitűd révén. Visszajáró halottakról beszélgetünk, ebből kanyarodik át a két jelenlévő asszony a lidércre:

2: Visszajönni a temetőből senki se jött, meg se tudja mondani. A túlvilágról se jött ide senki, de a könyvek szerint, s minden szerint így mondják. Régebb itt nagyon babonások voltak az emberek, mindent betartottak, de most ... Akkor azt mondták, hogy lidércek es járnak a fehérnépekhez.

1: Én egyszer láttam!

2: Én es láttam lidércet, hogy ment az égen!

Na, milyen volt?

2: A csillagokat úgy szarta ki, hogy... Olyan, mint egy kötőrud. S fényes, s a csillagok hátul úgy...

1: Olyankor Szent Jánoskor mentünk fel hátul, Kondor Béláéknál, s a temető felől, mint egy gomolya, felemelkedett, s olyan hosszú tüzesen ment a temetőn keresztül.

2: De azt mondták édesapámék, azt beszéltek, amikor mi kicsi leánkák voltunk, hogy ott az ő rokonyikhoz, valakihez járnunk kezdett volt a lidérc. Mert volt egy szereteje, s az elhagyta, s azt ő úgy megbúsulta, hogy akkor lidérc képibe a legén járni kezdett, de lidérc volt. S éjjel ment, de a lidércnek az egyik lába libaláb, s a másik rendes láb, s arról lehet megismerni. S azt mondták, hogy a leánnyat kínozták, s minden éjjel ment oda, s lefeküdt, s vitt ott neki mindenfélét, s reggel, azt mondta, mind [...] volt, amit vitt, s lószar, ilyenek mind. Azt mondták. S aztán a leánnyat már ölte meg a lidérc, úgy ment mindig oda. S aztán Isten tudja, hogy mennyit mentek papokhoz, s mindenüve, amíg el tudták tiltani, s azt mondták, amikor eltiltódott, akkor csak egy veres kakas felszökött oda az ablakba, s a két szárnyát összeverte, s azt mondta: „Én egyet tudtam, de tük kettőt, én egyet tudtam de tük kettőt.” S ak-

kor így eltiltották. S aztán lehet teljesen megölte ott már. Azt mondták. Úgy ment oda. De azt nem látta senki, csak a leán látta, más nem látta senki. Bánatába, hogy elhagyta a szereteje, annyit búsult.

1: [...]nének a fia egy elveszett a háborúba, s az anyja erekké csak várta s várta, mert sokan hazajöttek a háborúból [...]

2: Úgy, úgy! Úgy hogy Isten tudja, hogy lehet aztán eltítani, belé es hal a leán. Úgy megy oda, s úgy ... kiéli egészen. (82 és 73 éves nők)

Az emberek elragadása

A fent említett tréfás multság-, illetve elragadás-narratívok „komoly”, démonikus változatai a többnyire forgószelemben megjelenő szépasszonyokkal való találkozásról és a tőlük való megijedésről, másrészt személyes elragadás-élményekről szólnak; ezek a démoni támadások elbeszéléseinek a legkevésbé félelmetes változatai. Kevés ilyen történetet hallottam, és ezek is, úgy látszik, könnyen átlendülnek – a beszédhelyzettől függően – tréfás/szórakoztató elbeszélésbe és viszont. Itt következik a fent idézett, tévedésből elvitt ember kalandjának egy démonikus változata, amelyet a „mi a szépasszony” kérdésre válaszul mond el egy (Éva nevű) 70 éves asszony. Az elbeszélés érdekessége, hogy látomásként szól az elragadás élményéről: a látomást a tükörbe nézés rituális módszerével hívtak elő (a jelen lévő másik, 82 éves asszony – Marika – a végén hozzáfűzi a monda tréfás változatának rövid összefoglalását):

1: ...Mondta édesanyám, hogy látta es őket, úgy sustogott.

És embert is vittek, elvittek a szépasszonyok?

1: El hát [...] evitték vót.

Na az hogy volt?

1: Aszondta, hogy es mondta az öreg, hogy nézzenek belé sötétbe a tükörbe, melyik meri megcsinálni, s megcsinálom én, csak menjen ki mindenki a házból. Kimentek, s hát olyan dörgetés a házba, hogy mindent feldőlt. Mikor bé tudtak menni az ajtón a többiek, szén, hamu mindenüvé, s ő sehol sincs. Aszondta, hogy úgy meghordozott engemet, hogy minden hegy tetején, s mindenütt megjárták velem. A fahegyeket letördeltem, de mikor leeresztettek, szinte beléhaltam, de többet, aszondta, nem es nézi a tükröt, sem beszélek rólik.

És másról is meséltek ilyent, hogy meghordozták a szépasszonyok?

1: Jakab Gézát, Marika né tudja.

2: Hát kicsi Éva, ha tudtam es efelejtettem.

Akkor hogy volt ez?

1: Azt tekenyőbe ütették, s úgy elvitték, meghordozták egyet, hogy mikor leejtették szinte beléhót az es. Akkor egyik a másiknak mondta, hogy nem jót hoztunk el, eltévesztettük, s akkor lecsapta, szinte meghót.

A szépasszony támadásairól szóló narratívokhoz igen hasonlóakat mesélnek az ember ördög általi elragadásáról, „felragadásáról.” Ezekben az esetekben voltaképpen az ördögi megszállás egy „népi” változatáról van szó,⁴⁶ amelyet az ördög kísértései, kárhozatba csábító ténykedései közé sorolnak, és ezért az ördög gonoszságával kapcsolatos hit-tanúságtétel is kísérheti őket. A halálos ágyról elragadó ördög történeteinek profánabb párjai életükben elragadottakról szólnak. Két – többek által is ismert – elbeszélés:

Még az ördögről mit mondtak? Milyen kísértései voltak még az ördögnek?

...

S ugyan még megtörtént, hogy itt a patakon egy lány volt, egy idősebb lány, s az örökké úgy ógzódott, s zúgolódott az Istenre, hogy látta, hogy itt milyen jól élnek ezek a grófok s ezek az örmények, s mit tudom én mi, gazdagok voltak, s fogadtak mindenre, s nem dolgoztak, s jól éltek. Erekké ő szegény volt, s veszekedett, s zúgolódott az Istenre, hogy milyen jól megy azoknak a dologi. S egyszer csak megérkezett egy hintós kocsí, s azt mondta valami urak, hogy „Tessék felszállni!”. Ő felszállott, s úgy meghordozták, hogy aztán az esze megzavarodott. Aztán erekké csak vette elő a csészét, s tartotta a füléhez, hogy „Halló, halló, ereg Isten!”. Erekké telefonált az Istennek, úgy megzavarodott. Azért az ördögök meghordozták, mer örökké az Istenre gúnyolódott, s akkor az ördögök gondolták, most ők a kocsival meghordozzák. S meghordozták úgy, hogy megzavarodott [nevet].

Még valami olyat is hallottam, hogy valami imádkozóból vitték el az ördögök, nem tudom, kit. Az hogy volt?

Az ott Hidegségen történt, a nagymamám mesélte, csak hogy akkoriba nem felejtettem, most nagyon felejték, de úgy nagyjából keveset... Valaki ott beteg volt, s akkor így gyűlnek össze itt még most is, ha valaki így nagyon beteg, hogy már halodkló, akkor esszegyűlnek, s imádkoznak. S akkor fiatalok ott csúfondároskodtak, s kacagták kinn, hogy hogy imádkoznak, s így rendetlenkedtek az ablak alatt kint, s egyszer csak felragadta őket valami, egy kosárba, vagy mibe, s úgy elvitték, oda ki Bánd tetején hordozták, ahol tetszik lakni, azon a hegyen ott.

⁴⁶ Lásd az ördögi megszállottságról Pócs 2001. Nem tudhatjuk, hogy az emberek el/felragadása az ördög „eredeti”, a késő ókorból eredő bizánci/pravoszláv hagyományokon keresztül a közép-kelet-európai népi kultúrába jutott vonása-e a keresztény ördögnek, vagy esetleg már a modern korban, a népi démonoktól kölcsönözte e vonását a görögkeleti és/vagy római katolikus Sátán. Akárhogyan is, e kölcsönhatások a hivatalos és helyi ördöggépek között mai napig működnek és a mai Gyimesben is észlelhetők.

Igen.

S Kováspatakán hanyították el. Kovás ott van, az a Kováspataka. Ott hanyították le őket, de fentről, úgy, hogy az egyik meghalt, s a másik aztán élve maradt, de sokáig, még ameddig élt, nem es olyan régen halt meg az öreg, de látszott, olyan fogyatékos volt, olyan nem volt éppen rendes. (82 és 70 éves nők)

A démonikus támadások elbeszéléseiben – az ördög révén – fontos megerősítő/legitimáló szerepe van a vallásnak. Hallottam olyan elragadás-történetet is, ahol Jézus megkísértésének története ad támaszt az elragadó démon hitelesítéséhez, sőt, hit-tanúságtételek kijelentéséhez: valakit el akarnak ragadni az ördögök és „az esze úgy kikapcsolt, nem gondolkodott, rémdolgokat látott...” Éjjelkor kiabált, hogy viszik, „felvette láthatatlanul valami, s a másik ágyon letette.” Az elbeszélő végül is – a biblia alapján – az ördögre magyarázza a történeteket:

Mi [az], ami felemelte?

Az ördög. Hát aztán az Úrjézus nem vitte fel a templom tornyába, az csak az ördög. Az megkísértette az Úrjézust. Az ördög... Nahát ez létezik azért akkor.

Hogyne, létezik.

Hogyne, létezik! Hát látszik minden nap, én látom, hogy mennyire működik az ördög, mennyire gonosz. (73 éves nő)

A nem-keresztény démonok ördöggként való vallásos besorolása a helyi oktató/normatív hagyománynak is része lehetett. Az alábbi szépasszony-multság történet felidéz egy diskurzust, amelynek során „megtanulta” informátorom, hogy az embereket multságba ragadó szépasszony tulajdonképpen maga az ördög. (Ez az elbeszélés egyben érzékelteti a numinózus kiváltotta irtózatot is; a szépasszonynak ezt az archaikus sajátságát⁴⁷ a mai gyimesi narratívok már igen ritkán idézik fel):

Hát a szépasszonyok, azok mik voltak?

Azok is ördögök. Valami ördögök voltak biztosan, mert emlékszem, hogy mentünk a, szóval a szépasszonyok odahúzódtak, vannak, voltak olyanok, hogy szerették azokat a rossz létet. S akkor az ördög [...] húzódott, és elbolondította őket. S tudom, hogy mentünk az öcsémrel, le az úton, éjjel, a Bükön, büki úton, s akkor volt egy ház, azt mondják, na azt mondta, hallod-e Erzsi, mondta nekem, mert ugye Erzsi vagyok, Erzsinek hívtak. Hallod-e Erzsi, azt mondja, hogy a szépasszonyok hogy mulatnak. Mondom, hát milyen szépasszonyok? S azt mondja, az ördögök, azt mondja, s akik el tudnak bolondítani, az ördögök, azok a szépasszonyok. Hal-

⁴⁷ Lásd erről a szépasszony-hiedelmeket összefoglaló tanulmányban: Pócs 1986.

lod-e, hogy mulatnak? Mulattak, s sikoltoztak s olyan volt, úgy megijedtünk, szeréssel voltunk, mentünk haza. Úgy megijedünk, hogy nem is tudtuk, hogy hogyan tudtunk bémenni. Úgy megirtóztunk tőlük. Ezeket tudom a szépasszonyokról. (90 éves nő)

Az emberek megszállása

Az emberre testileg támadó, démonként megjelenített ördögnek igen fontos szerepe van a mindennapi élet veszélyhelyzeteinek átélésében, magyarázatában, elhárításában; változatos, gazdag elbeszélés-kincs tanúsítja ezt. A vallásos és erkölcsi félelem táplálta erős ördöghitet a veszélyhelyzetekben, vagy spontán módon bármikor is megjelenő álom-, látomásélményekről tudósító szövegek nagy száma jelzi.

Az ördög által *megszállottak* egyrészt az ördögről való tudás informatív elbeszéléseiben jelennek meg. Ez az ördöghitnek fontos része itt, nemigen kértelkedik benne senki, noha a római katolikus egyház és a helyi plébános eddigi tudomásom szerint nem foglalkozik a témával (maga az ördögűző gyakorlat a nyugati egyházban kivételes, szigorúan engedélyhez kötött). Azonban megszállott szentek legendáiból, vallásos olvasmányaikból szerzett tudásuk is része a megszálló ördögről való tudásnak:

Bele is mennek az emberbe ezek a gonoszok? Bele is tudnak menni?

Igen. Van egy olyan könyv a lányomnál, hogy így az emberi szívet ábrázolja, s akkor az embernek a feje, s akkor abba a szívbe belül mutassa, hogy hogy, az ördögnek az elvei vannak abba a szívbe. Mutassa, hogy kecske, béka, akkor kígyó, akkor Istenem, mik még, ezek mind ezeknek a béka képbe is tud az ördög lenni, kecske képbe is, kígyó képbe is, de még voltak. Na, s abba mutassa, abba a szívbe s közepibe ülő ördögöknek a fejedelme a szív közepibe. ... (42 éves nő)

Megélt élményként is jelen van a megszálló ördög képzelete. Egyéni megszállott-történeteket is mesélnek, konkrét betegség-gyógyulás eseményekkel. Olykor saját megszállottság-élményeikről is hallunk, gyógyulásukkal együtt, az irtózat, undor, és általában a depresszió különböző tüneteinek emóciókkal teli leírásával, ugyanakkor a megszállottság ismérveinek középkor óta ismert sztereotípiáival. A démonikus éjszakai *nyomás* tüneteit is sokszor értelmezik megszállottságként, mint például: „Hanyattán voltam, s egy nagy fekete rajtam ... valami nyomott...” (keresztvetésre, imára múlt el róla a baj); „... úgy ki voltak kapcsolódva, addig kínozták a gonosz őket, hogy aztán le kellett kötözniük az ágyba ...” (28 éves és 33 éves és nők)

A megszállottság vallásos legitimációját erősítik az Újszövetség ismert történetei erről, illetve az ördögűző Krisztusról, valamint az ortodox egyház – olykor a gyimesiek által is igénybevett, közeli moldvai kolostorokban folyó – ördögűző gyakorlata; valamint a hasonló szerepű római katolikus tisztító szertartások. Helyi megszállottság-eseteket is szívesen hitelesítenek az Újszövetséggel. Ördögi megszállásra vonatkozó kérdésekre valaki Jézus ördögűzéséről mesélt, majd áttért egy családi eset elbeszélésére egy megszállott ismerősről, akinek a betegségtüneteit (már akkor is, vagy csak most a szituáció hatására?) megszállásként azonosította:

Olyan borzós lett, mindent típelt le magáról. Rózsafűzért tettek oda, imakönyvet, mindent majdnem összeszaggatott. (28 éves és 33 éves és nők)

Ami a nem keresztény démonvilágot illeti, a lidérc vagy az ördög által megszállottak tünetei sok esetben el sem választhatók. Ékesen bizonyítja az ördög- és lidérc-képzetek összefonódottságát, egyben a vallás lidérchiedelmeket fenntartó szerepét egy éjszakai lidérc-jelenés elbeszélése, amelyet átélője a pap intelmei nyomán értelmezett az ördög megjelenéseként:

Az hogy történt, ha... meg akarták tisztítani az ördögtől a házat?

Hát itt a szomszédban úgy, tudja, hogy az öregasszony még élt ..., az ura meghalt, s örökké mondta az öregasszony, jaj Istenem, Istenem, úgy szeretném, ha az öregem hazajönne, úgy szeretné meglátni. Mondta a lelki atya neki, a másik lelki atya: Hagyja el Katalin néni, mondja, a Jóisten nyugtassa, s imádkozzék érte, de nem szabad, azt mondja, mert az ő képében az ördög megjelenik, azt mondja, magát úgy megkínozza, maga belé fog halni. Na de az öregasszony csak sírt, csak sírt, s várt örökké minden este, hogy érkezne a férje, s érkezne. S egyszer csak megnyílt az ajtó, annyian béjöttek, úgy felválták az ágyba, hogy majd összeszakadt, s akkor egyik így turkászta, másik úgy, s még várod-e, s még beszélsz-e az uradról, [...] megkínozzák, hívja a papot [... panaszkodik]: „Ütöttek, nyuvasztani akartak, én imádkoztam, akkor bevették a számat, hiába minden elkövettem.” Aztán kilencszerig mondott misét a lelki atya, akkor aztán eltávolodtak. ... (83 éves nő)

A *lidérctámadások* élményelbeszéléseinek egy része – mint az utóbbi történet is – az alteregő-lidércet jeleníti meg: valaki jelenés/látomás/álom/képzeltetés keretében férje hasonmását látja. A hiedelmek szerint, mint említettem már, vágyakozással – „búsulással” – oda lehet idézni egy távollévő személy hasonmását, „annak a képibe a lidérc kezdi járni”. A lidérctámadásokról szóló első személyes elbeszélések a fenti objektív/informatív elbeszélésekkel szemben pozitív kiemelésűek: a lidérc megjelenéséről, majd a tőle való megszabadulásról szólnak.

A félelem-szülte, vagy félelem-szülő élmény már a múlté, emotív töltetüket mégsem veszítették el ezek az elbeszélések; még mindig érzékeltetik a közlők démoni lidércbe vetett erős hitét.

Az alábbi történet személyes élményről szól, emellett informatív elbeszélés is a gyűjtő számára a lidérc ismert sajtságairól, amelyet a közlő személyes kalandjával illusztrál. A 73 éves asszony kb. 35 éves lánya bele-beleszól és kiegészíti: a történet a család közös tulajdona. Az elbeszélő a végén, hite és élménye „valódisága” ellenére is – valamiféle racionális magyarázatot próbál adni. Ez a kettős viszonyulás gyakran tapasztalható a démonikus élmények elbeszélései során:

1: Én egyszer úgy jártam. [...] Olyan 21 éves voltam, s a férjem el volt jöve onnan alulról a birtokot nézni, s nem jött haza. Csütörtökön este volt. Még azt is tudom, hogy lerakott puliszkát csinátam, hogy föl volt téve a fűtőre. S egyszer olyan ½ 6-kor, mikor a vonat ment, mert a vonat mellett laktunk odale, megébredek avval, hogy egy küsebb ágyon feküdtem, a leánykát szoptattam, hogy olyan, hogy aludtunk, hogy az én uram úgy nyög, örökké csinált úgy mint: ee, ee, ee, jaaj. Elgondoltam: hát te hol jöttél be, hát én nem engedtem be, s az ajtó be volt zárva. Én eleget vetettem a keresztet, de csak az, én meg nem mertem mozdulni. Úgy már hajnalodott...

2: A villany égett-e?

1: Nem vót villany. S akkó, nem vót micsináljak, hátrafelé is a házból ajtó volt ki, hát kezdtem mondani a Miatyánkot. S mikor én a Miatyánkot elértem félig, az akkor az ágyból eltűnt. De úgy, hogy az ablakok úgy megzörögtek. S akkor csak annyi padlásrongy⁴⁸ volt, hogy mondjam, szőnyeg, az ágytól az ajtóig, akkor nem volt ennyi, mind most, s akkor csak úgy, mint egy macska elfutott.

2: Hát egyszer látta, hogy egy...

1: Én nem láttam semmit...

2: Nem, de hallotta, hogy elkopogta...

1: Csak hallottam, s akkor a keléncs. Már a kulcslyukra, úgy megzördült. Én akkor fölszöktem onnét, s a hátulsó ajtón kiszöktem, nem [...]. Apósomékhoz lefutottam, na mondtam, szerencse, hogy virjad, hogy képzeljék el, hogy Gyurka megjelent, s nem mertem megmaradni. S én többet se vártam. Az hogy vártam, s izébe, gonoszba megjelent. De abba az ágyba, amelyikbe szoktunk aludni. S én a leánykát szoptattam a másikon. S úgy nyögött, hogy úgy nyögött, hogy ee, ee, jaaj, jaaj. Ki tudja, én, ha oda felnéztem vóna, mit láttam vóna. Ezt egyszer, s az erőm úgy elment, hogy rendesen úgy, hogy nem tudtam mozdulni. De ennyit én is láttam az életből, nem láttam, csak hallottam.

⁴⁸ 'padlórongy'

2: Ezt még mondták többen, éjszaka is, ha valamit búsul, hogy még valami úgy nyomta meg. Lehet, hogy nem látta ő, csak érezte, ha valami úgy megnyomja, hogy nem tud mozdulni meg.

Az emberek megnyomása

A nyomó démonok – köztük az ebben a situációban általában gonoszként megnevezett ördög – megjelenése éjszakai félelmek, testi-lelki rosszulletek, vagy szülés után, keresztelő előtt, a gyermekágy „veszélyes” időszakában mai napig sok elbeszélés tárgya.

Az éjszakai félelmeket, rosszulleteket, nyomást (ritkábban az újszülött kicserélését) szinte azonos gyakorisággal tulajdonítják ördögnek és lidércnek vagy szépasszonynak, illetve a gonosz/gonoszok homályosan meghatározott, rossz halottak és ördög vonásaiból összeszövődő alakjának. E hiedelmek meglehetősen elterjedt, félelem-kiindulású, erősen emotív töltetű elbeszélésekben nyilvánulnak meg. A gyűjtő ilyen irányú kérdéseire szinte mindenki tud felelni, de családi, baráti beszélgetéseken is tanúja lehettem e valósághoz közelebbi élményekről szóló beszámolóknak. Következzék két példa az éjszaka nyomó ördög–lidérc–gonoszok–szépasszony elbeszéléseiből. Egy majdnem személyes, a 83 éves közlő anyjára emlékező családi történet a szépasszonyról:

[Az újszülött kicserélése?]

Lehet, hogy valami rémlik nekem is, hogy kicseréli, vagy valami, de olyant igen, hogy na megnyomja a gonosz. Ezt édesanyámtól is hallottam, hogy nyomta meg a gonosz.

És a szépasszonytól nem tartottak ilyenkor? Vagy ez azonos volt a szépasszonnyal, ez a gonosz?

A szépasszony a gonosz körülbelül.

Vagy ez az ördög volt, vagy inkább a szépasszony?

A szépasszonyra inkább a szépasszonyra inkább. Úgyhogy arra a szépasszonyra, azt tudom, hogy anyukám is mesélte, hogy amikor én megszülettem akkor megnyomta a gonosz.

És mit érzett, azt nem mesélte?

Hát bussult nagyon anyukám, sírt, sokat bussult, s éjjel így észnél volt, de annyira nyomta valami, hogy nem tudott se megszólalni, se megmozdulni egyáltalán, igen. Igen. Őt nyomta meg, úgyhogy aztán végül ott volt a testvére mellette, de őt se tudta megmozdítani annyira megnyomta... És hogy... és úgy hogy aztán kezdett, így elgondolta magában, hogy jaj Istenem ez a gonosz. S a bocsánat a Hiszekegyet, s a

Miatyánkat kezdte mondani. Mikor elért a Miatyánknak, odáig, hogy „a gonosztól ámen”, akkor úgy érezte, hogy egyből úgy megkönnyebbült, igen. Igen.

Vagy egy saját nyomás-élmény:

És mi az a nyomás?

Hát az megint egy borzasztó. Borzasztó, hogy milyen rossz nyomás az. Úgy a szívet is úgy lefogja, hogy más úgy tetszik, hogy az se tud dobogni. Egy olyan nyomást érzek olyankor. De hála a Jóistennek, hogy már van egy éve, hogy nem. Fényes nappal, vagy éjjel. Nem mertem aludni el, annyira félttem már elaludni, osztán minden szenteltvízzel locsoltam az ágyat, s hogy imádkozás közben is az imakönyvet ide raktam, hogy félttem, hogy véletlenül ha hanyatt találtam elaludni, az aztán nekem rögtön megvót az az álom, s az a rossz kellemetlen érzés, ami nyomott. Úgy nyom egy hatalmas nyomás. Ami az.

És mi lehetett ez?

Az a gonosz. A gonosz, igen. (40 éves nő)

Az újszülött kicserélése

Élnek még a hiedelmek (ha nem is túl intenzíven) egy névtelen, illetve néha *szépasszonyként*, *gonoszként* vagy *ördöggként* megnevezett, keresztleetlen csecsemőket ellopó, elcserélő lényvel kapcsolatban. Eszerint a keresztleetlen csecsemőt elvihetik, elragadhatják, elcserélhetik (koraszülött, és ezért) fejletlen, vagy vízfejű, angolkóros gyermekre. A szépasszonnal azonosított *rossz szél* érheti a gyermeket, a szépasszony „megforgassa”, vagy „reálehel”, illetve megszoztatja, és ettől beteg lesz a kicsi, akit inkább a tünetek felőli megközelítésben tekintenek váltott gyerekeknek. E hiedelmek azonban kihalófélben vannak. Ezt jelzi, hogy a gyermeket elragadni megkísérlő démonnal kapcsolatos személyes találkozás-élményről nem hallottam (szemben a gyermekágyasokat megnyomó démonok nagyszámú élménytörténetével). Ma már csak a kicserélő démon elleni védekező rendszer fontossága, elevenessége vall e hiedelmek valamikori komolyabb szerepére.

*

Mindegyik fajta démon támadásainak kivédésére, megelőzésére, elhárítására szent védelmi rendszer szolgál: Isten, Jézus, Mária segítségül hívása, szentelmények, sőt, a pap által végzett tisztító rítusok. Az isteni és ördögi világ szembenállásának ez az egyik legfontosabb, sok személy mindennapi életét mai

napig erősen átszövő frontja. A hivatalos papi segítség pedig fontos legitimációs alap, a hiedelmek fenntartását segítő tényező.

Az alábbi esetben két asszonnyal beszélgettem erről a védelmi rendszerről; egyikük át is élte az ördög éjszakai nyomását:

1: Olyan es vót, valaki beszélt. Hát keresztet vetett, s Istenhez fordult, így hallottam ezt az öregebbektől. Keresztet vetett, s a jó Istent kérte, akkor az eltávozott azonnal tőle.

És mi volt az?

1: Nem tudom, azt mondták, hogy valami szellem.

2: Nekem azt mondták, hogy úgy megnyomta, hogy mozdulni nem tudott.

...

És mi volt ez, ami nyomta őt?

2: Valami szellem vót, ördög, nem egyéb lehetett.

És akkor keresztet vet, vagy még mivel?

1: Keresztet vet, kérték a jó Istent, hogy támasztassa, tudjon megmozdulni. Édes jó Istenem öröjz meg. Engem es nyomott, mikor gyermekágyba vótam, bizonyisten. Édesapámék elmentek otthonról, s éppen hazajöttem vót a szülésetről, s aszondják, hogy ne ótsam le, lámpa vót akkor még, lámpát ne fűjjam le, csak hújzam el, s nehogy féljek. Egyszer há hallottam azt es, hogy az ajtón bėjött valami, s há lépik elé az ágy elébe. Há egyszer valami úgy nyom, nem tudtam megszusszani se, kezemet felemelni se, csak későre keresztet vettem, Miatyánkot elmondtam, s akkor leszállt rólam, de nem láttam semmit, csak eltűnt, még azt es hallottam, az ajtón kiment. S többet hál Istennek sohase.

És mi volt ez, mi lehetett?

1: Há ki tudja. Mondom, semmit se láttam, de olyan vót, hogy nem tudtam megszusszani se. Éreztem, meg kell haljak. S akkor a kezemet se tudtam emelni, hogy vessek bár egy keresztet. (82 és 70 éves nők)

Két másik asszony a csecsemőt kicserélő gonoszlól szól; az ő szövegükből is világos, hogy az újszülött elváltásának hiedelmeinél elevebben él maga a védelmi rendszer: személyes élményekről alig-alig beszélnek, a megelőző, védekező rítusokról annál inkább. A keresztetetlen kisbabát kiságyában mai napig szinte minden anya körülbástyázza szent tárgyakkal, a sokszor alakot sem öltő, megnevezetlen veszélyek miatt.⁴⁹ Nem is annyira konkrétan *ezeztől*, hanem a hagyományosan veszélyesnek tartott *időszakban* félnek:

⁴⁹ Lásd ezzel kapcsolatban Csonka-Takács Eszter fényképét, e kötetben közzétett, keresztelőről szóló tanulmányában.

...elvitték az újszülöttet?

1: Nem tudom, nem, me mi örökké olvasót, s imakönyvet tettünk rea.

A kisbabára?

1: Igen, ha kimentünk a házból. Az olvasót, s az imakönyvet odatettük feszt.

És miért kellett addig vigyázni rá?

1: Hát azé, me a gonosz akkor aszmondják, kicseréli. Édesanyámtól úgy hallottam.

A gonosz kicseréli, aszmondja.

És mire cseréli ki?

1: Há ki tudja?

Nem volt ilyen eset?

1: Nem, olvasót, imakönyvet örökké reatettük.

2: Magiknak olvasójik van-e? Nincs, ugye?⁵⁰

Nincs.

2: Úgy tudom én es, hogy nincsen. Ugye me Máriát nem imádják. Az apatárs, az ejém es, református vót, most meg van halva. Mondta, hogy ők Máriát nem imádják.

1: Úgy lehet, azt es megszoptatta vagy kicserélte.

Kicsoda?

2: A szépasszony.

És mi lesz, ha megszoptatja?

2: Ebetegedik. Fáj a gyomra, s fáj minden. (82 és 70 éves nők)

Ahogy az ördöggel kapcsolatban már említettem, a vele e tekintetben többé-kevésbé azonosult lidércet és szépasszonyt is félve említik, elhárító gesztusokat, távolító, elküldő varázsigéket illesztenek beszédükbe, ha róluk szólnak. Valaki a lidércet említve kétszer köpött, ezt mondva: „Menjen a pusztára”; vagy amikor arra emlékezett egy 74 éves asszony, hogy „jártak” valakit a szépasszonyok, keresztet vetett, „Isten örözzön” szavakkal.

A szent tárgyakkal való védekezés is e démonok keresztény ördöggel való azonosításának, egyben vallásos legitimációjának része, de ugyanezt mondhatjuk a lidércjárás, lidérc általi megszállottság ellen alkalmazott egyházi tisztító rítusokról is. A ház és személy beszenteléssel való megtisztítására – mint kvázi-ördögűző rítusra – emlékeik szerint a római katolikus pap is felkérhető volt, többen éltek is e lehetőséggel, vagy e helyett a paptól kért gonoszűző szerek használatával. A lidércről kérdeztem egy 55 éves férfit és nála tartózkodó szomszédját:

⁵⁰ Informátorom már előzőleg kikérdezett vallásomról.



A ház népét védő szentelt barka az ablakon, Hidegség, Pócs Éva felvétele

És megbetegíti, vagy mit csinál?

1: Az úgy elgyötri, hogy aztán éppen még csak megmarad élve. Aztán akkor kell menni a paphoz, s a pap szentelt vizet ad s szentelt töményt, s aztán avval eltávolítja.

...mit csinálnak a szenteltvízzel?

1: Az illető házat megspricceli.

2: Megmosakodik vele, vele megmosakodik, a házat megspricceli, az ágát megspricceli, hogy távolodjon a gonosz.

1: A szentelt töményt parázsára teszi s füstöl s megfüstöli a tájat s a lakást s...

És akkor nem jön oda a lidérc?

1: Akkor aztán eltávozik.

Az embert támadó démonok sok tényező által fenntartott, vallás által is erősített hite mellett természetesen a kétely és a teljes tagadás, a minden hiedelemmel kapcsolatos racionalizálás, múltba vagy másokra hárítás is jelen van az emotív töltetű élményelbeszélések kísérőjeként is, noha ilyenkor a beleélő beszédsszituáció kevésbé engedi felszínre törni e megnyilvánulásokat. A hit és kétely párhuzamos, kettős jelenlétének bizonyítására alább egy lidérc-támadás narratívja következik, amely a távolságtartás nem-hívó attitűdjét tréfás elbeszélésbe való átfordítással képviseli. Nem minden hiedelem lepleződik le benne, csak a főszereplő démon egy vonatkozása (a megtámadott ember megszállása), azáltal,

hogy „megpatkolással” védik ki démonikus hatásának kifejtését: ez a boszorkány-narratívok motívumaiból kölcsönzött tréfás szövegepizód. Jellemző erre a történetre is – mint a tréfás/álhiedelem-elbeszélésekre általában –, hogy nem egysíkú nem-hívő attitűdöt képvisel, hanem inkább habozik a hit–nem-hit között, mintha a közlő önmagával folytatna hit–kétegy diskurzust. Ezt az ingadozó viszonyulást jelzik az elbeszéléshez – több jelenlévő által – fűzött kommentárok, kiegészítő magyarázatok is:

...És hogy nézett ki ez a lidérc?

1: Hát az...

2: Hát attól függ, a lidérc lehetett úgy mint ember es, például egy legény – gyergyói volt – búsult erőst, s azt kérdezte őt a társa is, ott a kalyibában, a többiek: Hát te Pista hát miért búsulsz annyira? Hej, hagyjátok el – de azt mondja – de nem mondom el – azt mondja – mert fel van fogadtatva, hogy hát nem szabad nekem elmondani egyáltalán, na de elég az hozzá, hogy addig vallatták, hogy csak megmondta. Mert neki ez titok volt valahol.

1: Neki titok volt, s akkor azt mondja, hogy: Na várjál egy kicsit – azt mondja – mert te tudod, hogy milyenkor érkezik – azt mondja – éjfélről egy óráig itt van – azt mondja – na elég az hozzá, hogy éjfélkor, hát na – azt mondja – állj meg, mert fekszem én a te helyedbe! S akkor feküdt a barátja az ő helyébe, s ő ment a barátjának a helyébe, s akkor közben érkezett, aztán többek, többen tanakodtak, hogy állj meg, mert így kell csinálni, s úgy kell csinálni, s hát elővettek egy féket, s amikor megérkezett, akkor meg es ragadták, s a féket a fejébe vágták, s akkor vált lóvá, akkor elvezették, s [...] nem volt könnyű, olyan száz méterre a műhely, vasalóműhely, felvezették oda, üttek négy patkót rá, s akkor elcsapták; hogy elcsapták, olyan vicsogva elment, hogy zuhogott fel és keresztül a hegyeken, s nem tudom miféle. Jó, telik-múlik az üdö, hát várja a férje, hogy hát, a felesége keljen fel. Elég az, hogy a felesége nem akar felkelni, neki szépen, bémegy, s hát asszony hát, de reggelit kéne csinálni, s jaj, hát olyan beteg vagyok, nem tudok felkelni, s [...] s az ura odabújik mellé, azt mondja: hol fáj, s nem tudom, és hát, így a takarót lehúzza róla, s hát meglátja, hogy lóé van változva, s négy patkó van a két lá., a két kezén es egy-egy patkó, s a két lábain is patkó. Hát akkor megijedt, hát ő mit tudjon csinálni, elő a doktorhoz, a doktort oda, s hát így nem lehet – azt mondja – hát másképpen – azt mondja – hanem semmit, el a kovácshoz, s úgy a kovács vette volt le, [nevet] de hát elég az, hogy aztán szegény fehérnép, egy szép fehérnép volt, igaz, hogy én nem láttam, de abba aztán a fehérnép bele is halt...

A kovács a patkót levette róla?

Igen, addig behalt, azután behalt. [Nevet.] Jaj! Ennél többet én nem...

És miféle fehérnép volt az?

2: S hát egy ilyen szép fehérnép, mint Emma s hát...

1: Átváltozott valahogy egy ilyen sárkány...

2: Nem volt ezzel olyan...

3: Valami csinálmány...

2: Valamilyen ilyen csinálmány vagy miféle. Viszont...

1: Én nem tudom tanárnő...

2: ...valamit tudott az a fehérnép, s ugye szerelmes volt a férfibá és a férfi is benne s akkor aztán, na, hát ez milyen, hát a fehérnép, az a nő, úgy búsulta a férfit, s a férfi is a nőt, mint például most az asszonyomat elvesztem, hát hogyan búsulnék. Na. Hát ők meg búsulták egyik a másikat. (55 éves férfi és szomszédja)

Összefoglalás

Gyimesközéplekon végzett kutatásom során a szentek, istenségek és démonok világára összpontosítva kísérlem meg a vallási élet és hiedelemvilág feltérképezését. Mi az, amit a mitikus lényekre vonatkozó szövegvilág néhány vonatkozásának futó áttekintése után máris kimondhatunk a gyimesiek elbeszélésekben, beszélgetésekben tükröződő természetfeletti világról, ennek szerepéről a helyi társadalomban?

A keresztény és nem keresztény mitikus lények narratíváinak egy része lényegében kihalt, illetve már csak gyűjtésszituációban idézhető fel a „jó” adatközlők repertoár-darabjaiként, és mint ilyen is csak hiedelmektől elszakadt szövegfolklorinak, pusztán szórakoztató elbeszélő hagyománynak tekinthető. Érvényes ez a szentek legendáinak nagy részére, az ördögökről, angyalokról szóló mítosz-szintű történetekre, a Krisztus életéről szóló kanonikus és apokrif elbeszélések egy jelentős csoportjára, az e tanulmányban nem tárgyalt teremtésmítoszokra éppúgy, mint a lidérc-, szépasszony-narratívok egy nagy hányadára és végül: a vadleány-mondák teljességére.

Számos esetben felfedezhettük, vagy sejtettük a „keresztény” tematikájú informatív/oktató narratív hagyománynak a kapcsolatait az írott, egyházi, hivatalos vagy apokrif tanokkal, prédikációk, imakönyvek példázataival, a populáris ponyvaanyaggal, búcsús szöveghagyománnyal, illetve saját írásos feljegyzéseikkel: az elbeszélések egy része olvasmányok közvetlen továbbmesélésében, továbbolvasásában, felolvasásában gyökerezik.

Feltehető, hogy a közelmúltban ez a szövegkincs még része volt egy kisközösségi, elsősorban szórakoztató funkciót betöltő elbeszélő hagyománynak, másrészt (főleg a Jézus, Mária és a szentek életének eseményeit, távoli kegyhelyek csodáit, tartalmazó narratívoknak) normatív, oktató, családon belüli nevelő szerepük is volt. E funkciók fontos bizonyítékai a gyűjtő számára elmondott hitvallások, tanúságtételek, az elbeszélésbe szőtt példázatok, a példázatok kereteibe

szótt történetek, oktató példázatként elmondott sztereotip legendák az Isten vagy a Sátán hatalmának illusztrálására, vagy a túlvilági büntetésekkel való elrettentés céljából, és így tovább. A nem-keresztény hiedelemlények – a lidérc és a szépasszony – informatív elbeszéléseivel kapcsolatban is regisztrálható egyfajta, a természeti jelenségek magyarázatával, és a démonokkal szembeni viselkedéssel kapcsolatos normatív, illetve oktató szerep.

A narratívok e nagykiterjedésű kategóriájával párhuzamosan éltek és élnek még ma is a vallásos hit/félelem övezte szentekkel, istenségekkel és démonokkal kapcsolatos, elsősorban emotív funkciót betöltő szövegek. Ez az a kategória, amely gyűjtői beavatkozás nélküli spontán beszélgetéseknek a tárgya olykor még manapság is. Ezekből az eleven hittartalmú élményelbeszélésekből következtetni lehet a bennük szereplő istenségek, szentek, démonok helyi vallásban játszott szerepeire. A látomásokról, csodákról, az ördög kísértéseiről szóló beszélgetések a vallás óvó, segítő funkciójának fontosságáról, a tabu-történetek, vagy a démonikus támadások elbeszélései a vallás mindennapi életet szabályozó fontos normatív szerepéről tanúskodnak. Erre vallanak az élénk hit–kétely diskurzusok, hit-tanúságtételek is, amelyek körülveszik az e témáról folyó beszélgetéseket. A szövegvilág aktualizálásának, fenntartásának fontos alapja a hivatalos egyházi tanításokkal és szent szövegekkel is támogatott eleven ördöghit, a démonok támadásainak gazdag elbeszéléskincsét nagyrészt ez tartja életben. Ugyancsak fontos szerepe van mind a keresztény, mind a nem-keresztény démonvilág – és a róla szóló elbeszélések – fenntartásában a vallásos legitimációnak.

Minden bemutatott témánk vonatkozásában kiderült, hogy a két nagy – kognitív, illetve emotív – szövegcategóriát nem választják el merev határok, hiszen lényegében azonos tematikájú elbeszélések más beszédsszituációban, más kommunikációs funkcióban – és egyben a vallás eltérő funkciójában – való megjelenítéséről van szó. Számos példájával talákoztunk annak, hogy a pusztán kognitív funkciót betöltő informatív elbeszélés bizonyos helyzetekben személyes attitűdre vált át, a mítoszi szintű objektivitásból átlép a narrátor a mitikus lény szenvedéseinek átélésébe, szakrális kommunikációba. Egyáltalán: észlelhető egy törekvés a vallás *hitt* lényeiről szóló elbeszélések mítoszi távolságból emberközelbe való átranzponálására, az informatív keretek szétfeszítésére a hit, beleélés, együttérzés, vagy a félelem emóciói által, ami azután saját „találkozásiélményekkel” telíti és olykor szakrális kommunikációba lendíti át az elbeszélést. A szórakoztató elbeszélés közegében megjelenik a numinózus jelenlétének rettenete, a szépasszony-mulatság „szép” története hitt és félt démonokról szóló elbeszéléssé lesz – akár azonos elbeszélő tolmácsolásában egy következő beszédsszituációban.

E kétféleség kiváltásában a beszédsszituációnak is fontos szerepe lehet, a szövegérték, illetve hitérték fokának ingadozása úgy látszik a narrátor és hallga-

tósága pillanatnyi diszpozíciójának a függvénye. Bizonyos, hogy a hit és kétely, az információ, kogníció, illetve emóció, hitérték és szövegérték nem az egyén vagy közösség hitének vagy a hit kihalásának fokozatait jelzi (és amit nem vizsgáltam, de valószínűnek látszik: nem köthető formai, műfaji kategóriákhoz, így a *memorat–fabulat*, vagy *memorat–monda* fokozatokhoz sem).

Óvakodtam attól, hogy most, kutatásom befejezése előtt észrevételeimet túlságosan általánosítsam. A jelen állapotot minél pontosabban számba vevő szándékomnak megfelelően alig-alig vontam le következtetéseket a hiedelmek történetére, múltbeli nagyobb kiterjedésére, kihalására, változásaira nézve, csak néhány igen nyilvánvaló tendenciát állapítottam meg. Mindezen tendenciák részletezése, pontosítása, és további fontos következtetések levonása jövőbeli feladatom lesz, a helyi vallás és hiedelmek rítus, gesztus és szövegvilágának lehető teljességén végzett vizsgálatok alapján. Tovább folyó kutatásaim elsősorban a változásokra, az egyes jelenségek érvényességi körének megállapítására irányulnak. Pontosabban fel kell térképeznem, hogy a helyi vallás vizsgált jelenségei a mindennapi élet mely szféráit fogják át mint kognitív és normatív, világképadó és cselekvési rendszer; a közösség mely tagjaira milyen mértékben, arányban érvényes mindez; milyen általános és egyéni sajátosságai vannak a helyi vallásnak.

Ami a vallás és hiedelmek munkahipotézisként feltételezett egységét, illetve kapcsolatait illeti, igen jellemző e tekintetben az a bemutatásomból levonható tanulság, hogy leginkább a mindennapi élet veszélyhelyzetei, a halálfélelem, a lélek- és túlvilághit, az éjszakai támadó démonoktól való rettegés hozza közös nevezőre, mossza össze a vallás és a hiedelemvilág lényeit, mint egy közös transzcendens valóság részeit. E vizsgálatokat azonban tovább kell még finomítani; a halál sokoldalú témája például további fontos tanulságokkal szolgál ehhez.⁵¹ Tanulságos lesz részletesebben megvizsgálni, hogy a hiedelmek, vallásos és mágikus rítusok szöveges reprezentációi milyen változó törésvonalak mentén állnak szemben, vagy ellenkezőleg, erősítik egymást. Másrészt figyelek az időbeli változásokra, a hagyományos elemek kihalására, újak bekerülésére a vallás paradigmái közé, szintagmatikájának állandóan változó hálózatába; a racionális tudás, a szekularizáció, az iskola, a média, a globalizáció hatásaira: hogyan tükröződik mindez a narratívok textuális és kontextuális változásaiban.

A háttérben az a kérdés is megválaszolásra vár, hogy vajon a narratívok textuális és kontextuális rendszeréből megrajzolható-e egy modern, helyi magyar mitológia; van-e „gyimesi mitológia”, és ez hogy viszonyul majd egy elképzelt „magyar mitológiához”. Remélem, a most kirajzolódó funkcionális csomópontok asszociációs láncából – majd a teljes szöveganyag elemzése során – összeáll e láncok teljes hálója, a vallásos elbeszélések öntörvényű rendszere, ahol a

⁵¹ Lásd erről Heszl Ágnes e kötetben megjelent tanulmányát.

funkcionálisan rokon elemek kerülnek egymás mellé, szöveges reprezentációjuk mibenlététől függetlenül. Mindenesetre, a vizsgálatomból kirajzolódó tanulmányok talán majd alapjául szolgálhatnak a népi hiedelmek (a „magyar néphit”) vagy „mitológia” rendszerének pontosabb megrajzolásához is: a keresztény vallással való összefonódottságában egyrészt, a folklórtól való elválasztásában, illetve a vallás és szövegfolklór rétegeinek és struktúráinak, kapcsolatainak meghatározásában másrészt.

Bibliográfia

BIHARI Anna

1980 *Magyar hiedelemmonda katalógus*. /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 8./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport.

BLOS-JANI, Melinda

2005 Ki kicsoda a hiedelemszövegekben? Egy moldvai vallásos narratíva gyűjtésének kommunikációelméleti és társadalomtudományos megközelítése. *Tabula* 8: 49–69.

DÉGH, Linda

1995 *Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration*. /Folklore Fellows' Communications 255./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

1996 *What is a Belief Legend?* *Folklore* 107: 33–46.

2001 *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press.

DÉGH, Linda–VÁZSONYI, Andrew

1976 Legend and Belief. In Ben-Amos, Dan (ed.): *Folklore Genres*. Austin–London, University of Texas Press, 93–123.

ERDÉLYI Zsuzsanna

2001 *Aki ezt az imádságot... Élő passiók*. Pozsony, Kalligram.

GAGYI József

1998 *Jelek égen és földön. Hiedelem és helyi társadalom a Székelyföldön*. Csíkszereda, KAM.

2004 Csodák, millenarizmus. A székelyföldi falusi társadalom reagálásai. In Uő: *A krízis éve a Székelyföldön 1949*. Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó, 232–258.

HONKO, Lauri

1962 *Geisterglaube in Ingermanland*. /Folklore Fellows' Communications 185./ Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

1968 Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion. *Temenos* 3: 48–66.

1989a Memorates and the Study of Folk Belief. In Kvideland, Reimund–Sehmsdorf, Henning K. (ed.): *Nordic Folklore: Recent Studies*. Bloomington, Indiana University Press.

1989b Folkloristic Theories of Genre. In Siikala, Anna-Leena (ed.): *Studies in Oral Narrative*. /Studia Fennica 33./ Helsinki, SKS, 13–28.

HULTKRANZ, Áke

1968 Miscellaneous Beliefs. Some Points of View Concerning the Informal Religious Sayings. *Temenos* 3: 676–82.

KESZEG Vilmos

1996 A román pap és hiedelmköre a mezősegi folklórban. *Ethnographia* 107: 335–369.

2002 *Homo Narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. Kolozsvár, Komp–press, Korunk Baráti Társaság.

LENGYEL Ágnes–LIMBACHER Gábor

1997 *Népi vallásosság a palócföldön*. Balassagyarmat, Nógrád Megyei Múzeumok Igazgatósága.

MAGYAR Zoltán

2003 *A csángók mondavilága. Gyimesi csángó népmondák*. Budapest, Balassi Kiadó.

MIKOS Éva

- 2005 Szent Genována–Genována–Éva. Egy ponyvafüzet folklorizálódása Gyimesközéplokon. In Szemerényi Ágnes (szerk.): *Folklór és irodalom. /Folklór a magyar művelődéstörténetben/* Budapest, Akadémiai Kiadó, 304–314.

NAGY Ilona

- 2007 A sült kakas kukorékol. Az apokrif iratoktól a folklórig. In Pócs Éva (szerk.): *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről V./* Budapest, Balassi Kiadó, 495–533.

PAPP Bernadette

- 2004 „Szent levél, melyet a mi Urunk Jézus Krisztus csudálatosképpen ő földén lakó népéhez küldött.” Az istenanya pokoljárása és más apokrif iratok egy ponyván. In Barna Gábor (szerk.): *Rítusok, folklór szövegek. /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 13./* Budapest: Paulus Hungarus–Kairosz, 1–15.

PENTIKÄINEN, JUHA

- 1968 Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage. *Temenos* 3: 136–167.

POZSONY Ferenc

- 1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. In Pócs Éva (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről I./* Budapest, Balassi Kiadó–Pécs, University Press, 72–80.

PÓCS Éva

- 1985–1986 *Magyar ráolvasások* I–II. Budapest, MTA Könyvtára.
- 1986 Tündér és boszorkány Közép- és Délkelet-Európa határán. *Ethnographia* XCVII: 177–256.
- 1998 Transz és látomás Európa népi kultúráiban. In Uő. (szerk.): *Eksztázis, álom, látomás. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. /Tanulmányok a transzcendensről I./* Budapest, Balassi Kiadó–Pécs, University Press, 15–55.
- 2001 Démoni megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában. /Studia Ethnologica Hungarica I./* Budapest, L'Harmattan, 137–198.
- 2002 Boszorkányság a vallás és mágia határán. In Uő: *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. /Válogatott tanulmányok I./* L'Harmattan, Budapest, 239–264.
- 2006 „Kősziklák hasádnak”. Csodák és lehetetlenségek a folklórban. In Ekler Andrea–Mikos Éva–Vargyas Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére. /Studia Ethnologica Hungarica VII./* Budapest, L'Harmattan, 233–296.

SALAMON Anikó

- 1987 *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák.* Budapest, Helikon Kiadó.

STEWART, Charles

- 1991 *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

TUBACH, Frederic C.

- 1969 *Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales. /Folklore Fellows' Communications 204./* Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

SUMMARY

Éva Pócs

Preface

Research into the religious life, beliefs and folklore of the people living in the Gyimes region of Transylvania began a few years ago in a project at Pécs University worked by lecturers, a changing group of undergraduate students and a handful of PhD students. This is the first volume published jointly by this group. It offers an overview of the varied aspects and topics of our field of research and the various methodological approaches applied. The work itself covered two points of the Gyimes region, Gyimesközeplok (Lunca de Jos) which is a village with a Roman Catholic, Hungarian population in Harghita (Harghita) county, Romania, and at Gyimesbükk (Ghimeş-Făget), a village in Bákó (Bacău) county, Romania, where a part of the population are Romanians of the orthodox faith. Kinga Jankus did her research among the Orthodox Romanian population of Gyimesbükk, the others mainly studied people living in the valley of the stream Hidegség in Gyimesközeplok. Our guest author Dóra Czégényi from Kolozsvár (Cluj-Napoca) University offers an analysis of the belief world of the people of Kostelek (Coşnea). Most of the inhabitants of this village had moved there from Gyimes, therefore this study serves as excellent supplement to the overview of beliefs in Gyimes which are in many respects similar.

The region we are talking about retains some of the most archaic religious and folk traditions of the Hungarian people, while, to be sure, even this milieu is not immune to changes effected by modern life. This offers a fascinating chance to register to co-existence of the old and the new. In the course of our research we considered it an important task to collect and study the 'mediaevalistic' traits of the culture but also to examine the present-day reality of the culture

of the Gyimes people, the phenomena that constitute their religion, beliefs and folklore today.

In our investigations we view Christianity and folk belief as one single, complex system that provides a world view as well as a normative system to regulate behaviour. We primarily look at how this system functions in today's local society and everyday life. An important strand in our research is to analyse the duality and interconnections between the official religion and the local, popular religion. We look at the normative role of official Christianity and its priesthood, the ways in which they shape the culture; the interpenetration and two-way interactions of beliefs and magic, the function which Christian and non-Christian mythical beings, their cult and rites play in the local religion and everyday life, the connections between the religious world view and the related textual world, the ways in which religious phenomena become reflected in the religious folklore and belief texts, the extinction of the forms of survival of certain phenomena within the traditional belief system and the local religion and, last but not least, at the new forms which owe their emergence to secularisation, globalisation and the new religious movements.

Ágnes Hesz

Folk beliefs or local religion: soul concepts and the otherworld in Hidegség

In Christian communities concepts about the soul and the otherworld are determined both by official church doctrines and unorthodox ideas. As a result of the dynamic relationship between the two traditions, local beliefs are highly heterogeneous, and each individual's knowledge about death and the otherworld forms a constantly changing fluid set of beliefs that often consists of conflicting ideas. This is especially true for Hidegség, where people have several sources at hand for developing their views about the afterlife: Roman Catholicism, Eastern Christianity, the unofficial ideas characteristic of the two congregations, and modern urban thinking.

Breaking away from the traditional Hungarian folklore studies on the topic that focused solely on unorthodox beliefs, the present paper tries to give an overall view of the concepts about the afterlife, while trying to show the logic behind the seemingly chaotic sets of beliefs.

Dóra Czégényi

Collective traditions in the individual's knowledge of local belief

In this essay I attempt to analyse and interpret the belief aspects of a narrative recorded at Kostelek (Gyimes, Hárompatak), which grew into a family history during the conversation. While the informer recapitulated the narrative, a line of intimate and dramatic moments were recollected from the life of a family which had once lived in the community. This way, the narrative vision created in the story and carried by the recorded text is no different than the combination of individuals and facts figuring in the recollection. The informer's account of their personal experiences was supplemented by details from other informers. This way a tradition of interpreting this line of events was created by collective remembrance, which in turn influenced subjective remembrance that transmitted and shaped it. On the basis of the text which was re-uttered in this situation and was presented as a true story I examine the active relationship that people have with the beliefs and belief texts. Through this I am to discover the regularities which tacitly exist and work in this community and to outline the social constructs of reality which they create and sustain. In the first half of the essay I briefly reflect on the basis of the text, on the remembrance process which defines and influences the narrative, next I attempt to give an interpretation of the elements of context which, embedded in the text, make the experience plausible. In this section I emphasise the folklore aspects of these elements.

I aim to explore the situations reconstructed in the text in which we could witness the use of knowledge of local beliefs, with a special emphasis on the motifs of the set of beliefs surrounding the figure of the Orthodox priest.

Kinga Jankus

The way to the otherworld according to Orthodox Christian beliefs in Gyimesbükk

In this essay I examine the rites and beliefs that affect the fate of the soul after death in a Romanian Orthodox community.

Orthodox believers may read about the fate of the soul after death, about the otherworld, and about what the living can do to aid the soul of the deceased in popular literature published by the Orthodox Church and monasteries. These

publications reinforce and complement existing traditions and customs. The illustrations in these publications visually affect ideas and beliefs concerning what happens to the soul after death. Frescos found at the church entrance depict the struggle between a guardian angel and the devil over the soul of a deceased individual.

After the death of an individual, community members attempt to ease the passage of the deceased's soul during the first forty days following the funeral ceremony; they attempt this by performing a number of magical rites. Small canvas sheets symbolizing footbridges are placed along the path of the funeral procession to aid the transmigration of the deceased's soul. According to local beliefs the soul travels everywhere it journeyed in life and returns to its home where relatives leave it water and food. The candle plays a significant role in rituals related to death, and its flame lights the path through the otherworld. Also, following death, candles are carried round the deceased. In the case of those who pass away in hospital or in an accident, a candle is lit during the liturgy of the Easter resurrection, and its flame is a substitute for the aforementioned ritual. A candle is also lit beside the deceased as he or she lies on the bier. Finally, relatives light a candle for the salvation of the deceased every Sunday during liturgy at a designated place in the church.

The death rituals and beliefs of the Orthodox Christians of Gyimesbükk are heavily influenced by the beliefs of the neighbouring Orthodox communities, as well as by the widely available popular literature. At the same time a number of beliefs rooted in the Orthodox community's Greek Catholic past can be discerned, just as the influence of the Roman Catholic community is also noticeable.

Eszter Csonka-Takács

Baptismal rites in Gyimesközéplök

The author offers an analysis of the various folk beliefs of the liminal period of birth and baptism as well as an overview of ecclesiastical baptismal rites in the village of Gyimesközéplök. She examines baptismal folk customs and their role in the formation of social networks.

Folk customs of the post-partum period are closely related to social practises that aim to establish and maintain a vast network of godparenthood (*kereszt-komaság*). To achieve this, the Gyimes people invented an unparalleled social framework: contrary to what seems to be the rule in Hungarian peasant com-

munities, it is prospective godparents who offer their services to families with newborn babies. In addition, children in a family will have different godparents, who are always outsiders or distant relatives. With its duration accurately matching that of the period lasting from birth to baptism, puerperium (*gyermekágy*) is also specific to Gyimesközéplök. Once a short period in Gyimes, it has been extended to 6-8 weeks, during which all bids to godparenthood are to be made. Accordingly, godparents in Gyimes far outnumber those in other Catholic regions and the specific form that godparenthood took here guarantees the stability of social bonds between the families.

Social-economic considerations thus play a decisive role in setting and transforming religious customs and beliefs according to the needs of a community. Therefore, no assessment of the belief and/or ritual system of a given community is successful if it fails to take the social background into account.

Éva Pócs

The celebration of the Epiphany and St. George's Day at Gyimesközéplök

In this paper I rely on the experiences of field work at Gyimesközéplök to describe the role that sacramentalia related to these two festivities play in the everyday life of the Roman Catholic Hungarian population living in the direct vicinity of Orthodox Romanians.

The holy water which comes from the feast of the Epiphany plays an important role in averting trouble and bringing blessing in crisis situations. A part of the population acquire the water not only at occasions for consecration in their own village: they visit the orthodox water consecration festivity of the neighbouring village of Gyimesbükk, believing that that water is more effective against the evil doings of witches and the temptations of the devil. The spectacular water consecration ritual held on the water of the Tatros focuses on the Baptism of Jesus in the river Jordan, evoking in participants a rich line of folklore motifs and beliefs to do with the holiness of the water of the Jordan. Their attraction to orthodox liturgy is also fed by their quasi-mediaeval belief in the permanent strife against the devil. These are more easily brought into harmony with the mentality of the Orthodox church, which conserves similar traditions, than with that of the Roman Catholic approach and behaviour which are more puritanical and abstract. The day of St. George is an important occasion for the

people of Gyimesközéplak to protect themselves from the witches threatening their most important economic base, their dairy farm.

The main means of protection are the sacramentalia which, until very recently, the believers were only able to acquire at the Orthodox church of Gyimesbükk. Here the Romanian priest consecrated salt, water, corn flour, bran and garlic in the framework of a mass offered for animals. The Roman Catholic practice originally included no fodder-benedictions of this kind. In order to make up for this shortcoming, the local parish priest sought the assistance of the archbishop and jointly they wrote a fodder-benediction on the analogy of old water and salt benedictions. The archbishop permitted the introduction of this into the liturgy of St. George's day, to the greater satisfaction of the local population. These two cases illustrate the normative role of the church and the relationship between the priest and the community. They also offer new lessons regarding the interactions, including one of rivalry, between the Roman Catholic and the Orthodox church.

Gabriella Kajári

Socialisation for prayer at Gyimesközéplak

The present piece of research forms part of the project exploring the religious life of Gyimesközéplak through complex and functional means. I examine the present conditions of a local society which is a state of transition. Engaged in an ongoing disintegration of traditional economic practices and family structure, it still carries many traditional features. The religious life of the community is also rich in archaic elements. My interest is in the didactic means and methods by which religious attitude and knowledge is transmitted between the different generations. I am also interested in the changes in religious socialisation that have taken place over the last 70 years.

In the present paper I cover one area of this subject, focussing on the relatively intense prayer practices of Gyimesközéplak and Hidegségpataka. These villages constitute an entity both geographically and politically isolated even within the micro-region of Gyimes. In my work I rely on experience gained through semi-structured interviews and participant observation and on analyses of the relevant literature. I explore the role which prayer has played and continues to play in the life of the members of the local society. I am also interested in why and to what extent they consider it important to transmit this knowledge to the next

generations. As a part of this work, I identify the means they mobilise to this end from the areas of official and popular religiosity.

I examine the various agents of the socialisation for prayer, such as the attitude of the closer and broader family, relatives, members of the neighbourhood, the religious community and school. I also explore the various means of motivation used in the didactic practices of the peasantry and the sacred and profane context of socialisation for prayer. In this research I treat prayer practices as a phenomenon of unique significance. This is justified by the fact that the religiosity of people at Gyimesközéplök bears a number of mediaeval traits; believers have a strong faith in the power of prayer, while praying and other forms of private worship satisfy social as well as individual needs. They contribute powerfully to the sustenance of religiosity, a powerful pillar of the sense of identity of people at Gyimeslok, and therefore their transmission is crucial.

In terms of research methodology, the subject is rendered particularly interesting in that, according to earlier research, the process we are exploring is one of unnoticeable socialisation, or at least is not brought to the level of verbal reflection. A process like this resists exploration through traditional means of folklore data collection and requires the tools of anthropological field work. This way, however, we gain a richer and more close-up, more emic view of the religious life of the people of Gyimes, and the mentality which is latent behind these practices.

Barnabás Csörge

The belief system surrounding the evil eye at Gyimesközéplök

In this paper I examine the complex belief system surrounding the evil eye as it manifests itself in the community of Gyimesközéplök. Belief in the evil eye is a part of the everyday life of people in the Gyimes region. Most people here claim to have had some personal experience of the evil eye and in most cases they offer clear explanations of the characteristics of this phenomenon. The evil eye usually serves to explain abrupt and rapid illnesses. It is not seen as a deliberate intention to harm. The capacity to lay the evil eye can be associated with external traits or internal features alike. It mainly threatens babies, young children and young animals. Cautious avoidance of the evil eye goes hand in hand with a fear of loss of prestige and existential loss (pot plants drying out, animals dying).

Besides describing symptoms, preventive and healing rites I aim to explore how the evil eye as a belief affects the society of people at Gyimesközéplök. I

also have an interest in the mobilising power of the crisis situations caused by the evil eye.

Prevention strategies have become more sparse by now, and certain, originally preventive actions have lost their function. The occasion when the healing takes place, however, is still a chance to confirm bonds within the neighbourhood and the local society, particularly through the use of occasional healers. Today the most commonly used healing rite is 'throwing into water' (they throw a determined number of embers into cold water; the divination is derived from the position that the embers take; the water is eventually used to wash the patient). This is now an almost everyday part of baby care.

Certain variants of this are particularly complex in terms of elements of both text and gesture, but there exist also some very simple forms. Word magic plays a strong part in the belief system of laying the evil eye. In some cases words can enhance the chance of the evil eye being laid. Most often, however, word magic is used during healing, when rites are accompanied by spells and prayers.

Éva Mikos

The coexistence of folklore, written culture and mass culture, and the opportunities of the folklorist in the Gyimes region today

The paper aims to give a view of the current textual folklore of Gyimes and the current situation of folklore from every existing aspect.

This region has been seen as the last refuge for the most representative genres of folklore that had been the first to vanish, such as the fairy tale and the ballad. Research of the past decades has come to see it as a kind of folklore reserve area which preserved the most archaic stratum of legends. It has long attracted ethnographers and lay people with an interest in the field, offering them a chance to come to know the peasant lifestyle and peasant poetry. Folklore works have been recorded in a number of excellent collections by scholars and lay collectors alike.

Over the past fifteen years, however, since the end of the communist period, people's lifestyle and mentality has started to undergo a sudden change. Naturally, this process also affects intellectual culture, including folk poetry. Gyimes is no longer the archaic community with its own narratives that is shown by the folklore collections thirty to forty years back. The present state also allows us to conclude that the region was probably affected by the influences of modern

civilisation far earlier, fifty to a hundred years back, but these phenomena (the influences of low quality literature, the press, radio and television) had been disregarded by earlier researchers. The present paper also tries to record the process of change itself, both with regard to the present and the past.

Éva Pócs

„A great miracle has been visited upon us“. Conversations and narratives about the supernatural

The subject of the paper is an extended research project which I have been running for a number of years now in Gyimesközepök. My aim is to do a full exploration of the religious life of a population of approximately 4000. Within this, connections between official and popular religiosity form an important part of my research along with the connections between religion and magic, signs of the coming extinction of the traditional belief system and folk religion, the forms in which they live on and the emergence of new forms under the pressure of globalisation and secularisation. My paper presents the way in which these processes are reflected in the narrative tradition known to the community, in the textual and contextual changes of narratives.

The typical characters of local narratives of the supernatural are the deities, saints and demons of Christian mythology, the demonic creatures of traditional folk belief (incubus demons, fairies, forest spirits, dragons), as well as the dead of the family; ghosts of dead persons without status and persons of supernatural power (witches and withdoctors, healers, fortune tellers and the figure of the Romanian priest). Within this, dominance has been gained by the narrative tradition related to the figures of Christian mythology (the Virgin Mary and the devil), certain such characters of traditional folk demonology as are also recognised by religion (and which mingle with the figure of the Christian devil), and the foremost of all, the figure of the returning dead of the family, along with the theme of witchcraft. The last two areas are also being permanently reinforced, in different ways, by Christian teachings and the activity of the Christian priests. This narrative tradition is also a part of the religious system: a partial survival of the folk belief is related here to the fact that at this place religion is (still) a very important system of norms.

In terms of genre, the most important categories of the narratives range from myth, legend, taboo legend and exemplum through to accounts of dreams and visions. At the time of the research we saw that belief tends to appear embedded

in family histories and rumours as opposed to the traditional folklore genres. As far as the actualisation, construction and context of these narratives are concerned, it is characteristic that legends, whether Christian or non-Christian in content, are usually only recited in ethnographic field-work situations. In the context of the non-Christian demonic creatures of the folk belief an increasing role is played by statements of and discourse on belief and disbelief, as well as by negative legends. The remnants of the supernatural world of traditional folk belief are best invoked by the tragedies, crises and emergencies of everyday life. When there is a death in the family, the need to communicate with the dead of the family actualises the narratives of the returning dead. In everyday situations of emergency the living belief in bewitchment brings to light witchcraft narratives. These are usually stories of personal experience, on the other hand they also play a role in constructing family histories and rumours within families and groups of friends.

The collecting situation brought us face with several new phenomenon, or new genres. One of these is an informative summary offered to the collector regarding the main characteristics and deeds of a mythical being mentioned by the collector. It is frequently the case that such a summary is followed or interrupted by a narrative (usually a story of personal experiences), offered by way of explanation, illustration or the legitimisation of beliefs. At other times the informers relate an impersonalised, brief legend, a legend *sujet*, as it were. Practiced story tellers who had been trained by a series of collecting projects, might relate an entire sequence of legends which might include stories re-learned from the publication of earlier collections and offer even further narratives, commenting on them according to what they assume to be the taste of the collector. These narratives and comments, naturally, do not allow us to draw conclusions regarding local religion and folk belief, only concerning the knowledge that our informers had gained from us, regarding the local folklore, the nature of folklorists and the mechanisms of folklore collection. On the final balance, even this may be considered a part of the local narrative culture, worth studying as a phenomenon in its own right.

“Miracles exist, if only you notice them...”
Local religion, folk belief and religious folklore in Gyimes

Edited by Éva Pócs

Contents

ÉVA PÓCS:

Preface 7

ÁGNES HESZ:

Folk beliefs or local religion: soul concepts and the otherworld in Hidegség .15

DÓRA CZÉGÉNYI:

Collective traditions in the individual's knowledge of local belief. 77

KINGA JANKUS:

The way to the otherworld according to Orthodox Christian beliefs in Gyimes-
bükk 93

ESZTER CSONKA-TAKÁCS:

Baptismal rites in Gyimesközéplak 113

ÉVA PÓCS:

The celebration of the Epiphany and St. George's Day at Gyimesközéplak . 163

GABRIELLA KAJÁRI:

Socialisation for prayer at Gyimesközéplak 183

BARNABÁS CSÖRGE:

The belief system surrounding the evil eye at Gyimesközéplak 223

ÉVA MIKOS:

The coexistence of folklore, written culture and mass culture, and the
opportunities of the folklorist in the Gyimes region today 255

ÉVA PÓCS:

A great miracle has been visited upon us". Conversations and narratives about
the supernatural. 277



Kovács-pataka. Pócs Éva felvétele



Útszéli feszület, Barackos-pataka. Pócs Éva felvétele



Madonna-kép a nyári konyhában. *Pócs Éva felvétele*



Imádkozás közben meglepett öregasszony. *Pócs Éva felvétele*



A középloki plébániatemplom hátulról, a temető felől. *Pócs Éva felvétele*



Készülődés hazafelé: gyimesbükkiek ünnepelőruhás csoportja a Mária Magdolna-napi búcsún, a középloki plébániatemplomnál, 2003. július 22. *Pócs Éva felvétele*



A középlöki temetőben. Pócs Éva felvétele



Úrszínéváltozása napi búcsú: mise a Bezsán temető haranglábánál, 2003. augusztus 6. Pócs Éva felvétele



Gyónás a farkaspallói búcsún. *Hesz Ágnes felvétele*



Befizetés halotti misére román szerzetesnél a rakottyási Szent Illés-napi ortodox búcsúba menet, 2003. július 20. *Pócs Éva felvétele*



Kereszt halálos baleset színhelyén, Barackos-pataka. *Pócs Éva felvétele*



Az új bükkhavas templom. *Pócs Éva felvétele*



Könyörgés a Szűzanyához mise után. Bükkhavasi templom. *Hesz Ágnes felvétele*



Beszélgetés mise után a bükkhavasi templom alatt. *Pócs Éva felvétele*

Újra Újra

2000. augr. 20-án
 szentelték meg a békha-
 vari újjáépített templomot.

2001. júl 2-án a bándolika-
 polna megnagyobbítása és ren-
 telése

Az Újra Újra a
 gyiméri papból. 1993

Gábor Zoltán 1999. 7. 20.
 2004. 9.

Baroti Sándor
 1989. j. 1-től
 a kicsi papunk.

Szilveszter Imre
 1987. augr. tolmács
 pap van nálunk

1990. szeptember 1-től
 Balázs Ferenc a kicsi
 papunk Sándor
 Endre. kicsi papunk
 1992-93. nálunk pap

Feljegyzések egy hidegségi férfi imafüzetében a templomokról, papokról és a családi eseményekről

Enikének hárságot
 kötöt Göl "mirel"
 1987 ápr=26-án a
 köröslöki anya templomban
 Jolánka 1988 okt. 28-án
 kötöt hárságot
 Bodor Péterrel
 AM Enikéi Poliká
 született 1990 aug 21
 Andorika 1991
 00 augba halt meg édesanyján

Ruzs Gyula meghalt 1990
 a fia Gyusi 1991.

Eszterikát 1981 jun 4-én
 operálták jékelyek először
 1982 dec 1-én másodszor
 1983 márc. 10-én harmadszor
 k. Guszt ar arcáról 1984 ag 1.
 k. Enikét a lábáról 85 jún 5-én
 k.

Feljegyzések egy hidegségi férfi imafüzetében a templomokról, papokról és a családi eseményekről



Hidegség télen. Pócs Éva felvételei



A bándpataki templom oltára. *Simon Regina felvétele*



Útban hazafelé a Gyertyaszentelő Boldogasszony napi miséről, a bándpataki templomból, 2006. február 2. *Pócs Éva felvétele*



Halottak napja a Bezsán temetőben, Hidegség, 2006. november 2. *Pócs Éva felvétele*



Útszéli kereszt fatörzsön, Barackospataka. *Pócs Éva felvétele*



Útszéli kereszt kis bolt udvarán, Hidegség. *Pócs Éva felvétele*



Imádkozóban. *Hesz Ágnes felvétele*



Hidegség-pataka. *Pócs Éva felvétele*

Studia Ethnologica Hungarica VIII.



A tanulmánykötet Gyimesben, a romániai Hargita és Bákó megyék három településén (ezek közül is elsősorban Gyimesközépleken) öt éve folyó vizsgálatok első összefoglaló eredményeit tartalmazza. A hosszú terepmunkán alapuló kutatómunkát – két hozzájuk csatlakozott kolozsvári, illetve budapesti vendég-kutatóval – a Pécsi Tudományegyetem Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszékének tanárai és diákjai végezték.

A tanulmányok a magyarság egyik legarchaikusabb hagyományokat őrző területéről szólnak, amelyet azonban természetesen a legújabb kori változások sem kerülnek el: a régi és új érdekes egymás mellett éléseit tudta regisztrálni minden tanulmány írója. A múltba leásó, az emlékeket feltáró hozzáállás mellett a szerzők elsősorban a jelenre irányították figyelmüket: éppoly fontos feladatuknak tekintették a helyi kultúra sok vonatkozásban régies, középkorias elemeit összegyűjteni, tanulmányozni, történeti aspektusú vizsgálatoknak alávetni, mint a vallási élet egyes jelenségeinek, a gyimesiek hiedelmeinek és folklórájának a mai társadalomban betöltött szerepét, mai kulturális kapcsolatait számba venni. Fontos része volt kutatásuknak a hivatalos és népi vallás kettőssége, az egyház és a papság normatív, kultúra-alakító szerepe, a vallás és mágia összefonódásai, a keresztény és nem-keresztény mitikus lényeknek, kultuszuknak és rítusaiknak a helyi vallásban és a mindennapi életben betöltött funkciója; a vallásos világképnek és a folklór szövegvilágának kapcsolatai; a hagyományos hiedelemrendszer és a helyi vallás egyes jelenségeinek kihalása és továbbélésének formái, a szekularizáció és globalizáció, az új vallási mozgalmak hozta új formák létrejötte. A kötet szerzői változatos módszertani megközelítésű tanulmányaikkal megtették az első fontos lépéseket a gyimesiek gazdag és összetett szellemi kultúrájának átfogó leírásához.

ISBN 978 963 236 065 2



3500 Ft

9 789632 360652

 **Animare**
webáruház
webshop.animare.hu